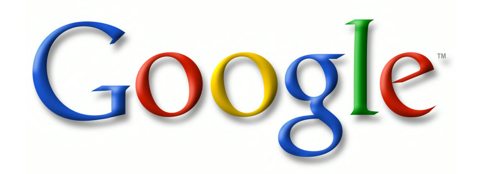
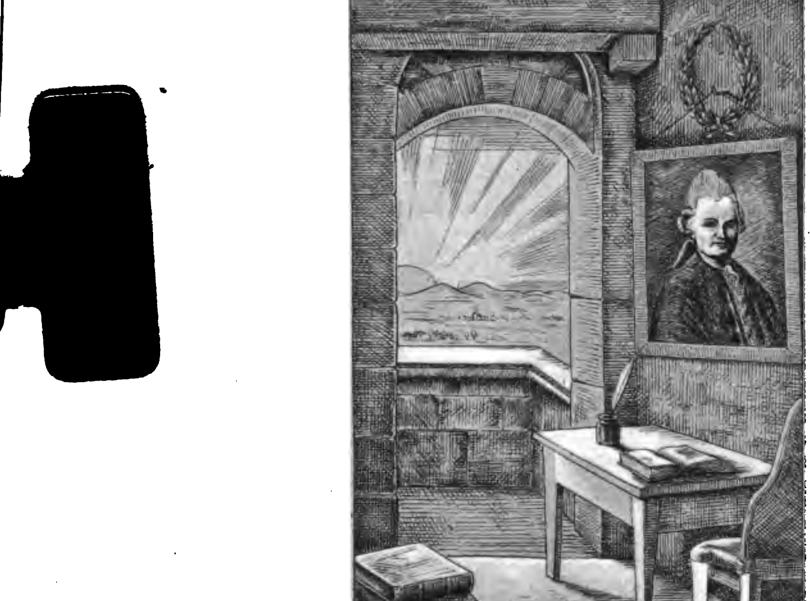
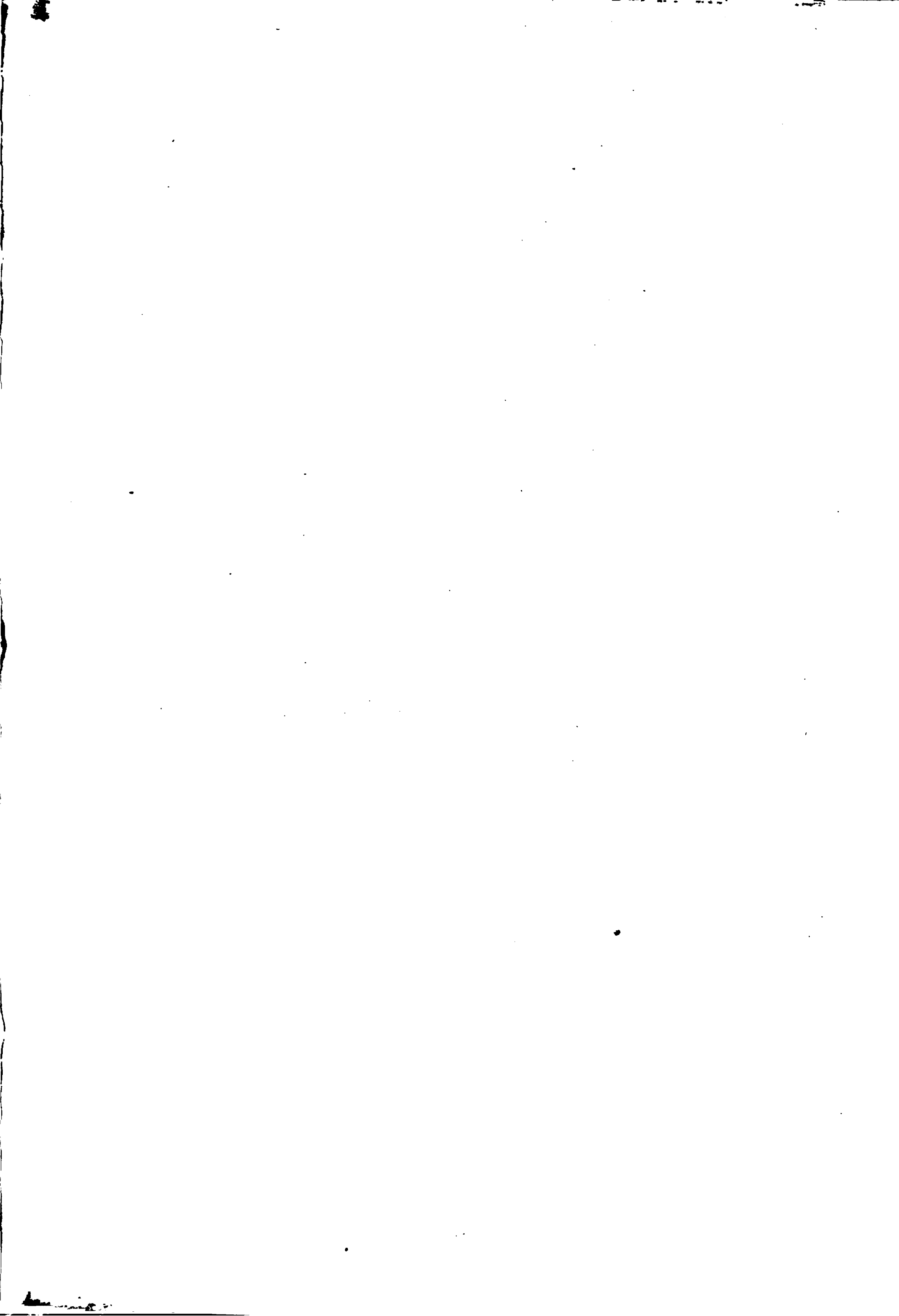





LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA


Ex Libris
Sigmund Schott







Vorlesungen

über

G. E. Lessing's Nathan

von

Dr C. R. Pabst

vormals Professor an der Hochschule in Bern.

Aus den hinterlassenen Papieren desselben herausgegeben

von

Fr. Edinger

Lehrer am Gymnasium in Bern.



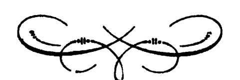
BERN

Verlag von B. F. Haller

1881.

Buchdruckerei B. F. HALLER.

Inhalt.



Vorwort.

> Deutsche Tragödien hab' ich in Masse gelesen, die beste
> Schien mir diese, wiewohl ohne Gespenster und Spuck:
> Hier ist Alles, Charakter und Geist und der edelsten Menschheit
> Bild, und die Götter vergeh'n vor dem alleinigen Gott.
>
> *A. von Platen.*

Aufgefordert von zahlreichen Freunden und Schülern des leider viel zn früh verstorbenen geist- und gemüthvollen Interpreten deutscher Literatur an hiesiger Universität, Prof. Dr. *C. R. Pabst,* übergebe ich die Vorlesungen desselben über Lessing's Nathan der Oeffentlichkeit, zunächst um dem Wunsche seiner Verehrer nachzukommen und um die Pflicht der Pietät gegen den unvergesslichen Freund zu erfüllen. Aber ermuthigt durch die Aufmunterung eines scharf- und feinsinnigen Kenners Lessing's, des Prof. Dr. *C. Hebler,* welcher meint, dass es in der That Schade wäre, wenn diese Vorlesungen nicht auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht würden, hoffe ich, dass dieselben „nicht nur den Zuhörern des Hingeschiedenen ein werthvolles Andenken sein, sondern nicht minder auch in der Hand von Lehrern gute Dienste leisten werden". Wahrscheinlich hätte der Verfasser selbst allerdings mehr Kürzungen vorgenommen, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, den Druck zu veranstalten; aber dafür sind sie nun auch, wie sie hier vorgelegt werden, um so gewisser echte Vorlesungen mit den Vortheilen und — freilich auch — mit den Nachtheilen solcher Schriftwerke. Und wenn es auch Manchem scheinen sollte, es wäre an dem, was über Nathan geschrieben worden, längst schon mehr als genug,

da ja ein Verzeichniss der Literatur über Nathan schon zu einem stattlichen Bändchen angewachsen ist, so glaube ich doch, dass gerade in unseren Tagen, da die krasseste Intoleranz in mehr als einer Richtung sich breit macht und die hässlichsten Früchte zeitigt, ein wenn auch bescheidener Beitrag zur Verbreitung der Lessing'schen Idee echter, reiner Menschlichkeit nicht ganz überflüssig sein dürfte. „Ein Mann wie Lessing thäte uns Noth. So kluge, so gebildete Menschen giebt es viele; aber wo ist ein solcher Charakter?"

Bern, im Juni 1881.

Der Herausgeber.

Einleitung.

Motto: „Man rede und schreibe immer fort und fort von Lessing und seinem Nathan. Von Lessing reden ist den Geist erbauen."
Caro, Lessing und Swift, S. 17.

In einer Vorlesung über Lessing's Leben und Schriften stellte ich dem Ausspruch Fr. Schlegel's: „Wer den Nathan recht versteht, kennt Lessing", mit einem gewissen Vorbehalt den Satz entgegen: „Nur wer Lessing kennt, gelangt zum vollen Verständniss des Nathan", oder: „Um den Nathan recht zu verstehen, muss man Lessing kennen." Zu dieser Umkehrung des ursächlichen Verhältnisses zwischen Schlegel's Vordersatz und Nachsatz glaube ich mich auch heute noch ebenso berechtigt, wie zu der Behauptung, dass Schlegel's Ausspruch nur in sehr beschränktem Umfang und in sehr beschränkter Weise wahr ist.

In *vollem Masse* ist der Satz nicht wahr, sofern wir im Nathan nicht die höchste dramatische Leistung Lessing's vom poetischen Standpunkt aus besitzen. Minna von Barnhelm als erste neuhochdeutsche Nationalkomödie und Emilie Galotti als erste neuhochdeutsche Nationaltragödie stehen *an poetischem Werthe* entschieden über Nathan, und somit können wir aus diesem den vollen Werth Lessing's als dramatischen Dichters noch nicht ermessen.

Ebenso wenig oder vielmehr noch weniger können wir aus dem dramatischen Gedicht Nathan erkennen, was Lessing als *ästhetischer Theoretiker und Kritiker* geleistet, wie er namentlich durch seinen Laokoon, seine Abhandlungen über die Fabel und das Epigramm und zumeist durch seine Dramaturgie die deutsche Dichtung von den Abwegen, auf welche sie gerathen war, auf den einzig richtigen Weg geleitet hat und der eigentliche Begründer unserer gegenwärtigen Poetik und überhaupt Aesthetik geworden ist.

Mit grösserer Wahrscheinlichkeit liesse sich sagen, der Nathan lehre uns Lessing als *Philosophen überhaupt und als Religionsforscher insbesondere* kennen und gebe uns Aufschluss über seine *Stellung zum Christenthum*. Aber auch diese Behauptung wird sich uns als

eine unhaltbare und gerade deshalb, weil sie einen beziehungsweise grossen Antheil an der Wahrheit enthält, um so gefährlichere und schädlichere erweisen.

Ueber Lessing's allgemeinen *philosophischen* Standpunkt giebt uns Nathan gar keinen besonderen Aufschluss. Seine Auffassung der *Religion überhaupt* lernen wir zwar in ihrem wesentlichsten Moment, in ihrem *Verhältniss zur Moral*, zum praktischen Leben kennen; hiermit ist aber das Wesen derselben doch noch nicht erschöpft. Und was Lessing's *Auffassung des Christenthums* als geoffenbarter, positiver, geschichtlich entwickelter *Religion* betrifft, so stellt sich diese im Nathan nur von einer gewissen Seite dar, von welcher sie sogar einem falschen Licht ausgesetzt ist, und in der That hat gerade hierdurch diese Dichtung den theologischen und religiösen Gegnern Lessing's, insbesondere den orthodoxen Zionswächtern, mehr als irgend eine andere Schrift Lessing's, den Anti-Gœze nicht ausgenommen, dazu dienen müssen, ihres Urhebers christlichen Standpunkt zu verdrehen und zu *verketzern*. Dass Lessing durch die Dichtung des Nathan zur Verkennung und Missdeutung dieses Standpunktes selbst den *Anlass* gegeben habe, stelle ich durchaus nicht in Abrede. Aber wenn hierin für diejenigen, welche von Lessing's anderweitigen religiösen Schriften nichts kennen und in gutem Glauben oder vielmehr *Wahnglauben* stehen, auf die wirkliche religiöse Auffassung des Dichters aus einer einzelnen dramatischen Dichtung desselben oder gar aus einzelnen Charakteren desselben mit Sicherheit schliessen zu dürfen, ein gewisser Entschuldigungsgrund liegt, so gilt dies nicht im entferntesten von denen, welche Lessing's andere Schriften gar wohl *kennen*, aber aus denselben nur diejenigen Stellen oder Abschnitte, ausserhalb des Zusammenhangs, hervorheben, welche ihnen zur Unterstützung *ihrer vorgefassten Meinung* über den Verfasser und zur *Verunstaltung* der seinigen dienlich erscheinen. Und dieses *unehrliche Verfahren* ist von Lessing's Zeitgenossen an bis auf den heutigen Tag, von dem Hauptpastor *Gœze* an bis herab auf dessen Retter Rœpe — denn wer kann heutzutage seiner *Rettung* entgehen — nur zu häufig beobachtet worden.

Um so mehr thut es noth und ist für jeden ehrlichen literarhistorischen Forscher und Freund der Wahrheit geboten, den in Rede stehenden Ausspruch Schlegel's in unserer Weise, d. h. mit einer gewissen Beschränkung *umzukehren*. Denn wenn dieser auch insofern seine Wahrheit behält, als sich uns herausstellen wird, dass der Nathan *durchaus nicht im Widerspruch mit Lessing's religiöser Ueberzeugung* steht und zu dem grossartigen und edlen *pädagogischen Plane*, welchen er in allen seinen religiösen Kundgebungen verfolgte

durchaus stimmt: so können wir eben diesen Plan und das Verhältniss des Nathan zu demselben nicht aus dem Nathan allein und zunächst kennen lernen, sondern aus der *Vergleichung desselben mit Lessing's anderweitigen auf denselben Gegenstand bezüglichen Schriften*. Diese Vergleichung ist also *Bedingung zum rechten Verständniss des Nathan*, und den betreffenden Schriften haben wir uns zunächst zuzuwenden, um für die Erklärung desselben von vornherein den richtigen Standpunkt zu gewinnen und bei der Erklärung der einzelnen Stellen sofort die im Schwange befindlichen, landläufigen Missverständnisse und Verdrehungen abweisen zu können.

Hiermit scheine ich freilich dem Lessing'schen Nathan von Seiten seines poetischen Werthes von vornherein eine *schlechte Empfehlung* ausgestellt zu haben. Denn es passirt allenthalben die Redensart, *ein gutes Gedicht müsse durch sich selbst verständlich sein und darum aus sich selbst erklärt werden können.*

Gesetzt, diese Sentenz enthielte volle Wahrheit und jeder Exeget und Kritiker eines Gedichts müsse sie in ihrer äussersten Strenge geltend machen, so wäre allerdings Lessing's Nathan ein nichtsnutziges Gedicht; denn vielleicht kein zweites deutsches Drama, etwa Gœthe's Faust ausgenommen, *bedarf zu seinem vollen Verständniss eines so bedeutenden Berichtes und einer so einlässlichen Erklärung über seine Entstehung* und, wir müssen sogar hinzufügen: *über seinen Zweck.* In diesem Falle würden wir uns nur mit dem Gewinn trösten können, welcher uns aus der von Lessing zeitlebens und insbesondere in seiner Dramaturgie benutzten und in dieser zugleich bestimmt ausgesprochenen Wahrheit erwüchse, dass sich, wie überhaupt, so namentlich in der Poesie die wahren Gesetze und Regeln am anschaulichsten und sichersten durch Hinweisung auf recht auffallend von denselben abweichende Erscheinungen zum Bewusstsein bringen und einprägen lassen. Aber auf diesen Vortheil müssen wir beim Nathan doch so ziemlich verzichten; denn wenn auch der *äussere Anlass und Zweck* dieses Gedichts in gewissen Punkten nicht ohne einen gewissen nachtheiligen Einfluss auf die rein poetische Gestaltung geblieben ist, so gar tief steht es als poetisches Kunstwerk denn doch nicht; es kann uns vielmehr, ähnlich wie Gœthe's Faust, als trefflicher Beleg dafür dienen, dass jener bannale Satz von der Selbstverständlichkeit als Bedingung eines guten Gedichts ein ziemlich grosses Korn Salz als Zuthat erhalten muss, wenn er Wahrheit enthalten soll.

Ein jedes Gedicht, selbst das populärste Lied, und vollends ein grösseres Drama oder Epos setzt zu seinem Verständniss auf Seiten der Zuschauer oder Hörer, Leser oder Sänger eine gewisse *formale*

Geistesbildung', eine gewisse Entwicklung der Phantasie, des Verstandes und des Gemüthes und meistens zugleich eine gewisse Summe positiver, besonders historischer Kenntnisse voraus, und der verschiedene Grad und Umfang der Anforderungen, welche es in diesen Hinsichten macht, entscheidet zwar über den Umfang und den geistigen Standpunkt der menschlichen Kreise, in welchen es Eingang und Anklang findet, aber durchaus noch nicht über seinen poetischen Werth. Zum vollen Verständniss eines Gedichts gehört ausserdem das Verständniss der *literarhistorischen Bedeutung*, wie sie beispielsweise dem Nathan in eminentem Grade zukommt, und hierzu bedarf es vor Allem der Kenntniss seiner *Entstehung* und seiner *Wirkung*, der *Veranlassung*, der *kulturgeschichtlichen Verhältnisse und Zustände*, unter denen es entstanden ist, und *der inneren und äusseren Stellung des Verfassers zu denselben.* Bei Lessing's Nathan aber bedarf es einer möglichst klaren und vollständigen und vor allen Dingen rein gegenständlichen Darstellung dieser Punkte um so mehr, da nur durch sie — dies muss ausdrücklich wiederholt werden — das Gedicht *gegen die zahlreichen Missverständnisse und Missdeutungen* und die zum Theil äusserst gewichtigen *Vorwürfe gesichert* werden kann, welchen es durch Kurzsichtigkeit oder durch Parteileidenschaft verfallen ist. Ich berühre hier im voraus nur einen Punkt, von dem dies gilt, der aber allein wichtig genug ist, um die eben ausgesprochene Behauptung der Unerlässlichkeit einer Einleitung des oben bezeichneten Inhalts zu rechtfertigen. Lässt sich auch der so häufig erhobene *Vorwurf*, Nathan predige den *religiösen Indifferentismus*, aus dem Gedichte selbst widerlegen: so ist doch die Unhaltbarkeit des noch schärferen Vorwurfs, Lessing habe durch den Nathan dargethan, dass er *das Christenthum unter das Judenthum und den Islam stellte*, ja dass er dasselbe diesen Religionen gegenüber in ein gehässiges und verächtliches Licht habe stellen wollen, nicht anders darthun, als durch die Hinweisung einerseits auf die nächste *Veranlassung* desselben, auf die *Fehde* mit dem Hamburger Hauptpastor *Gœze*, welche den Nathan zwar nicht erzeugt, aber doch entbunden hat, andrerseits auf den *religiösen Standpunkt* Lessing's und seine Stellung zum Christenthum überhaupt und zu den religiösen und theologischen Parteien seiner Zeit, wie wir sie aus seinen anderweitigen Schriften kennen. Die Erörterung dieser Schriften ist uns daher, wie gesagt, als der wichtigste Gegenstand unserer Einleitung angewiesen.

Doch auch hierbei darf unsere Einleitung nicht stehen bleiben; sie muss, um hinlänglich ausholen zu können, noch um einen Schritt weiter zurückgehen. Der Standpunkt, welchen Lessing als *Wahrheitsforscher* überhaupt, als *Philosoph* in der weitesten Bedeutung

eingenommen hat, hängt zwar mit der Idee des Nathan nicht so unmittelbar zusammen, wie der Standpunkt des *Religionsforschers*, und scheint zum Verständniss des Gedichts eher entbehrt werden zu können. Und doch dürfen wir auch dieses Moment in Lessing's Geistesleben nicht ausser Acht lassen. Denn das *Verhältniss seiner philosophischen Grundsätze zu dem religiösen Standpunkt*, welchen er in seinen theologischen Schriften einnimmt, namentlich in denen der Anti-Gœze- und Nathanperiode, bestimmter die zwischen jenen und diesem unleugbar bestehende *Differenz*, wirft erst das vollste und sicherste Licht auf den *obersten Grundsatz*, die *Methode* und den *Plan*, welche Lessing bei seiner ganzen literarischen Thätigkeit auf dem philosophischen und religiösen Gebiete verfolgt hat, und vollendet zugleich das Charakterbild des Mannes. Darum möge auf diesen Punkt gleich hier hingewiesen werden, *wieder unter Vorbehalt des weiteren Nachweises.*

Die *systematischen Gegner* Lessing's haben den *Grund* jenes Mangels an Uebereinstimmung in seinen philosophischen und religiösen Kundgebungen in einer gewissen philosophischen Unfertigkeit und in Unklarheit und Unsicherheit seiner religiösen Ueberzeugung zu finden geglaubt; andere haben sich sogar nicht geschämt, daraus einen Verdachtsgrund gegen die Lauterkeit seines Charakters zu schöpfen. Dem vorurtheilsfreien Beurtheiler wird aber gerade durch Lessing's Verhalten in diesem Punkte, welchen die Gegner zu seiner moralischen Verdächtigung zu benutzen suchen, der *Charakter* des Mannes zu seiner *höchsten Würde* und zu einem *Gipfel der Weisheit* emporgehoben erscheinen, zu welchem wir nur mit Bewunderung emporblicken können. Und wer es glauben und behaupten kann, Lessing habe den heissesten und ernstesten unter allen Kämpfen seines Lebens, den Kampf, welchen er in seinen reifsten und letzten Lebensjahren um das heiligste der seine Brust bewegenden Interessen geführt *ohne die vollste, klarste und festeste Ueberzeugung von der Wahrheit seines Standpunktes*, habe ihn wie ein leichtsinniger oder muthwilliger Bube aufgenommen: der versteht von Lessing entweder ebensoviel, wie der Blinde von den Farben, oder er verschliesst absichtlich seine Augen gegen das gesammte Leben und Wirken des Mannes. Die einzig statthafte und mögliche Lösung des Knotens ist diejenige, welche Hettner in seiner Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts entschiedener als meines Wissens irgend einer seiner Vorgänger in der Behauptung gegeben hat, „dass wir in Lessing zwischen einer geheimen zurückgehaltenen und zwischen einer öffentlichen, in manigfachen Herablassungen und Anbequemungen sich bewegenden Lehre zu unterscheiden haben. Gleich Leibnitz hatte auch Lessing

eine *esoterische* und eine *exoterische* Lehre. Die theologischen Schriften, welche Lessing selbst veröffentlicht hat, sind nur exoterische Darstellungen, welche das letzte Geheimniss andeuten, aber nicht aussprechen."

Der *Beweggrund* dieses eigenthümlichen Verfahrens aber war, da bei dem tapfersten und aufrichtigsten Wahrheitskämpfer, welchen die deutsche Geschichte aufzuweisen hat, doch nur Niederträchtigkeit ihn in Feigheit oder Selbstsucht setzen kann, kein anderer, als die *unverbrüchlichste Gewissenhaftigkeit* in der Verfolgung des grossen *pädagogischen Planes*, welchen er der ganzen Menschheit gegenüber verfolgte, und wir können darin das Streben erblicken, jener absolut höchsten Weisheit nachzuahmen, nach welcher in seiner gleichnamigen Schrift Gott die Erziehung des Menschengeschlechts bewerkstelligen lässt. Und einen solchen, unter allen am meisten der Verkennung und Missdeutung ausgesetzten und wirklich auch verfallenen Plan zu fassen und bis an sein Lebensende festzuhalten, dazu gehörte wahrlich *mehr Muth und Selbstverleugnung*, als zu einer jedes pädagogischen Zieles und jeder pädagogischen Methode entbehrenden rücksichtslosen Aeusserung des höchsten Ergebnisses seiner theoretischen Forschung.

Dass diese Lösung des Knotens die einzig richtige ist, dafür liegen uns die unzweideutigsten *Beweise* vor; denn „Lessing hat selbst dafür gesorgt, denjenigen, der Augen hat zu sehen, über seine bewusste und absichtliche Doppelstellung nicht im Dunkeln zu lassen. Zwar noch 1770 in seiner Schrift über *Berengarius* bezeichnete er es als unumgängliche Pflicht, die Wahrheit gar nicht oder ganz zu sagen; aber bereits 1773, in seiner Schrift über die *Ewigkeit der Höllenstrafen*, rühmt er an Leibnitz, dass dieser willig sein System bei Seite geschoben und einen Jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen gesucht habe, auf welchem er ihn gefunden. Lessing setzt bedeutsam hinzu, Leibnitz habe darin nur das gethan, was alle alten Philosophen in ihrem exoterischen Vortrag zu thun gepflegt; er habe eine Klugheit beobachtet, für die freilich die neuesten Philosophen zu weise geworden." (Hettner). Und in der 1780 erschienenen *Erziehung der Menschheit* § 17 heisst es: „das jüdische Volk wusste von keiner Unsterblichkeit der Seele; es sehnte sich nach keinem künftigen Leben. Ihm aber nun schon diese Dinge zu offenbaren, welchen seine Vernunft noch so wenig gewachsen war, was würde es bei Gott anderes gewesen sein, als der Fehler des eiteln Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen, als gründlich unterrichten will." Und weiter hin, § 68 ruft Lessing aus: „Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem

letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deinen schwächeren Mitschülern merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehen beginnst.“ „Ebendaselbst (§ 87—90) tadelt er an den Schwärmern des 14. und 15. Jahrhunderts, dass sie den göttlichen Erziehungsplan übereilen und ihre Zeitgenossen, die noch kaum der Kindheit entwachsen, ohne Erklärung, ohne Vorbereitung, urplötzlich zu Männern machen zu können glaubten.“ In den *Freimaurergesprächen* spricht Falk das tiefbedeutende Wort: „der Weise kann nicht sagen, was er besser verschweigt.“ Aus einem *Briefe von Elise Reimarus* wissen wir, dass Lessing auch an seinen Freunden rügte, wenn sie mit ihren freisinnigen und abweichenden Meinungen zu frei herausgingen. „Lessing hat nie etwas gegen seine Ueberzeugung gesagt; er wollte nicht heucheln und täuschen; „denn das wäre“, sagte er einmal von Leibnitz, „ein wenig zu arg und liesse sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde, allen alles zu werden, entschuldigen.“ Aber Lessing hat allen auch gesagt, was er dachte. „Den Rüstigen gab er einzelne Fingerzeige, überliess ihnen aber, den Weg selbst zu finden, und den Lahmen und Bequemen führte er nicht den kürzesten Weg, sondern den ebensten.“ (Hettner.)

Nachdem ich hiermit den *obersten Grundsatz* wenigstens vorläufig bezeichnet habe, nach welchem Lessing's ganze schriftstellerische Thätigkeit während der letzten Periode seines Lebens zu beurtheilen ist und durch welchen auch auf seinen Nathan erst das volle Licht fallen kann; nachdem ich ferner die *Entstehungsgeschichte* dieser Dichtung, sowie den *philosophischen* und *religiösen Standpunkt* des Dichters als den Hauptinhalt unserer *Einleitung* in die Erklärung des Gedichts selbst angekündigt habe: bleibt mir zunächst noch übrig, mich gegen eine allzuweite *Folgerung* zu verwahren, welche man aus einer *Umkehrung des zu Anfang besprochenen Schlegel'schen Ausspruches* zu ziehen versucht sein könnte. Sollte nämlich der Satz, dass der Nathan nur von dem recht verstanden werden könne, welcher Lessing kenne, in seinem vollen Umfang wahr sein: dann dürfen wir uns — so könnte man mir einwenden — in der Einleitung auch nicht auf die bezeichneten einzelnen Punkte beschränken, sondern müssen Lessing's Leben und Werke insgesammt, namentlich seine gesammte *ästhetische Kritik und Theorie* in Betracht ziehen. Aber glücklicherweise ist eine einlässliche Besprechung derselben hier nicht nöthig. Ich beanspruche ja für meine Satzumkehrung *ebenso wenig absolute Gültigkeit*, wie ich eine solche dem Schlegel'schen Satze zugestanden habe. Ebenso wenig, wie wir aus dem Nathan Lessing's *ästhetische Leistungen* in ihrem ganzen Umfang und in ihrem letzten

Grunde kennen lernen, ebenso wenig bedürfen wir zur Erklärung des Nathan einer vollständigen und einlässlichen Darstellung derselben; denn *es verhält sich mit ihnen anders, als mit Lessing's philosophisch-religiösem Standpunkte.* Der letztere kann in seiner Bedeutung für das dramatische Gedicht Nathan nur aus seinem Verhältniss zu den verschiedenen religiösen Parteien der damaligen Zeit begriffen werden, und das Verständniss desselben können wir nur durch Zuziehung seiner eigenen Schriften gewinnen. Die Ergebnisse der ästhetischen Forschungen Lessing's dagegen, namentlich das Licht, welches er über das Wesen und die Gesetze der dramatischen Poesie verbreitet hat, ist fast durchgängig als das Richtige anerkannt, ist *Gemeingut unserer Zeit* geworden, und so bedürfen wir zu der ästhetischen Erklärung unseres Gedichts nicht eines besonderen literarhistorischen Berichts über Lessing als ästhetischen Kritiker und Theoretiker.

Wenn wir bei der Erörterung des *ideellen Gehaltes* unserer Dichtung uns durchaus in die Zeit *zurückversetzen* müssen, welcher sie ihren Ursprung verdankt, so haben wir uns bei der ästhetischen Beurtheilung derselben um so entschiedener auf den *Standpunkt der Gegenwart* zu stellen, wenn wir auch in dieser Hinsicht aus unserer Vorlesung den *grösstmöglichen Nutzen* ziehen wollen, was uns jedoch nicht abhalten darf und wird, gewisse Mängel des Gedichts aus historischen Gründen, mit Rücksicht auf die Veranlassung und den Zweck der Dichtung des Nathan zu erklären und zu entschuldigen. Uebrigens muss die *ästhetische Erklärung* zunächt für uns *zurücktreten* gegen die Erklärung des *Ideengehaltes,* durch welchen unser Gedicht eben seine höchste kulturhistorische Bedeutung und Wirksamkeit erhalten hat.

Indem wir aber zu diesem Behuf unsern Dichter zunächst als Denker, als Philosophen und Theologen oder richtiger als *Wahrheits- und Religionsforscher* kennen zu lernen suchen, werden wir uns aus Rücksicht auf die grosse Masse des zu bewältigenden Stoffes auf das *Wesentlichste* beschränken, dürfen uns dabei aber nicht mit dem Lebensabschnitt Lessing's begnügen, welchem die Dichtung des Nathan angehört, sondern haben die *ganze Entwicklung des Mannes von Jugend auf durch ihre Hauptmomente* zu verfolgen. Erst hierdurch erhält der Standpunkt Lessing's als Dichters des Nathan seine rechte und volle Beleuchtung.

---

1. Lessing als Philosoph überhaupt.

Lessing's philosophische Entwicklung hängt mit seiner religiösen auf's innigste zusammen; nicht nur dass beide Geistesrichtungen, die philosophische und die religiöse, bei ihm ihren gemeinsamen Zielpunkt in der Moral haben: die Religion ist bei ihm der *Hauptgegenstand* seiner philosophischen Forschung; *er ist vor allem Religionsphilosoph.* Nichtsdestoweniger wird es für unsern Zweck dienlicher sein, beide Richtungen zunächst zu trennen, d. h. zuerst Lessing als Wahrheitsforscher überhaupt in's Auge zu fassen und dann erst als Religionsforscher insbesondere.

Da Lessing selbst bekanntlich nicht Gründer eines eigenen philosophischen Systems geworden ist, so liegt uns allerdings die Frage sehr nahe, welchem System er sich angeschlossen habe, und hierauf haben wir sofort zu antworten: keinem. Er war nie weder — *aner* noch — *ist*; sein Credo stand, wie er sich selbst ausdrückte, in keinem Buche. Fr. H. Jacobi lässt ihn zwar in seinen noch öfters von uns zu erwähnenden Gesprächen mit ihm sagen: „*Wenn* ich mich nach Jemand nennen soll, so weiss ich keinen andern als Spinoza.“ Aber auch hier weist schon das blosse *wenn* darauf hin, dass mit diesem Zugeständniss, mit dieser Anerkennung und Annahme des Namens eines Mannes, von welchem die Leute zu seiner Entrüstung schon wie von einem todten Hunde redeten, keineswegs eine definitive und peremptorische Annahme seines Systems als letztes Resultat seiner eigenen Forschung gemeint wird. Eine solche wäre Lessing geradezu unmöglich gewesen. Denn wenn er auch als geistiger Erzieher seiner Mitmenschen in der Weise, wie er die Ergebnisse seiner Forschungen öffentlich äusserte, sich jedenfalls in seiner letzten Lebensperiode eine weise Mässigung und Selbstverleugnung auferlegte: so hat er doch den Grundsatz unaufhörlicher und unbeschränkt freier, nie völlig abschliessender Forschung sein Lebenlang unverbrüchlich verfochten und festgehalten. Daher hat er es, wie in ästhetischen so in philosophischen und religiösen Dingen, nie zu einem förmlichen System gebracht. In der Aesthetik hätte ihm dies, und insbesondere in der Poetik, bei dem Umfang seiner betreffenden Studien und bei der Reife der Schlusssätze, zu welchen wir ihn in seinen Schriften gelangt sehen, jedenfalls schwer werden können, wenn er eben nicht — Lessing gewesen wäre, d. h. der abgesagte Feind aller Systemmacherei, in welcher er wohl nicht mit Unrecht das Grab der Forschung, d. h. alles wissenschaftlichen Lebens

erblicken mochte. Um so weniger war von seiner philosophischen Beschäftigung zu erwarten, dass er ihre Resultate zu einem System geformt hätte, da er die Philosophie zeitlebens nie zu einem eigentlichen Ziele seines Studiums gemacht hat. Dies schliesst freilich „eine philosophische, eine wissenschaftlich begründete universelle Anschauung der Dinge“ nicht aus (Hebler, Lessingstudien 116). Ohne eine solche könnten wir uns einen Lessing gar nicht denken. Denn so fragmentarisch er auch in der Weise seiner Studien und in der Form seiner literarischen Aeusserungen erscheint, so war es ihm doch in Wahrheit vielleicht mehr als je einem andern darum zu thun, aus ganzem Holze zu schneiden und allen Dingen bis auf den tiefsten Grund zu gehen, und in diesem Sinne war er ein Philosoph wohl in eminenterem Grade, als die meisten der zahllosen Schaar, welche sich mit diesem Namen brüstet.

Da er aber bei seinen Studien überhaupt nicht von vornherein sich auf sich selbst stellte und sich in subjektive Grübeleien verlor, sondern sich wo irgend möglich an andere insofern anschloss, als er von ihren literarischen Werken ausging, sie prüfte, sich durch sie zum eigenen Nachdenken anregen liess: so müssen wir allerdings die Frage, wenn auch nicht nach seiner philosophischen Schule, doch nach seinen Lehrern, Vorbildern oder Geistesverwandten wieder aufnehmen, und diese Frage kann denn, bestimmter gefasst, nicht anders lauten, als: ob er als Philosoph mehr auf Spinoza's oder auf Leibnitzen's Seite stehe. Hier können wir dreist sagen: tertium non datur. Zur Erörterung dieser Frage aber lassen Sie mich ausgehen von einem seiner frühesten Fragmente, welches, nebst so manch anderm, erst nach seinem Tode veröffentlicht worden ist, an die nur auf wenige Seiten zusammengedrängten, für das Verständniss von Lessing's Geistesgang aber höchst wichtigen „Gedanken über die Herrnhuter.“ In dieser Schrift wendet sich Lessing, indem er gewisse Hauptmomente aus der Geschichte der Weltweisheit und der Religion kurz hervorhebt, nicht ohne herben Spott gegen die Verbindung oder vielmehr Verquickung der Gottesgelehrtheit mit der Weltweisheit, gegen jene „Weltweisen“, die in ein „Labyrinth von Geheimnissen“ sich vertiefen, „den Kopf füllen und das Herz leer lassen“; die den Geist bis in die entferntesten Himmel führen, unterdessen da das Gemüth durch seine Leidenschaften bis unter das Vieh herabgesetzt wird, und empfiehlt zur Beseitigung des verkehrten dogmatischen Philosophirens Rückkehr zu den sieben Weisen Griechenlands und zu Sokrates. „Der Mensch — so sagt er — ward zum Thun und nicht zum Vernünfteln geschaffen. Thörichte Sterbliche, was über euch ist, ist nicht für euch! Kehrt den Blick in euch selbst! In euch sind

die unerforschten Tiefen, worin ihr euch mit Nutzen verlieren könnt! Hier richtet das Reich auf, wo ihr Unterthan und König seid. Hier beherrscht das Einzige, was ihr begreifen und beherrschen sollt!" „Wenn Jemand — so heisst es gegen den Schluss — die Weltweisheit zu dieser ihrer wahren Bestimmung zurückführen wollte, so würde er von den heutigen Weltweisen als Schwärmer und Narr behandelt. Nicht besser machen es jetzt die Gottesgelehrten mit den Herrnhutern", die doch nach Lessing's Meinung trotz ihrer kleinlichen und eng pietistischen Ursprünge insofern sich auf dem richtigen Weg befinden, als sie mit Hintansetzung aller theologischen Zänkereien auf Wiederherstellung des praktischen Christenthums ausgehen. Der Aufsatz bricht mit folgenden Worten ab: „Haben die Herrnhuter oder hat ihr Anführer, der Graf von Zinzendorf, jemals die Absicht gehabt, die Theorie unseres Christenthums zu verändern?" Denzel giebt (1, 234) auf diese Frage ergänzend in Lessing's Namen die unbestreitbare richtige Antwort: „Nein, sie haben auf die Praxis gedrungen, auf die es allein ankommt, sie haben das urchristliche Leben wieder herzustellen gesucht."

Sehr richtig bemerkt Stahr (G. E. Lessing, sein Leben und seine Werke: 2, 167), dass Lessing hier in scharfen, deutlichen Zügen bereits die Revolution schildere, welche ein Menschenalter später Kant's Vernunftkritik (1781) in der deutschen Philosophie hervorgerufen hat. Der Sieg des Kriticismus über den Dogmatismus, der Vorrang der praktischen Vernunft vor der theoretischen, die Machtvollkommenheit des Willens und Gewissens, der kategorische Imperativ, die Richtung auf das sittliche Leben — kann alles dies kürzer und bündiger ausgesprochen werden, als in diesen beiden einfachen Sätzen Lessing's? Dass sie uns jetzt so einfach und selbstverständlich erscheinen, beweist eben nur, wie sehr Kant's revolutionäre Ideen in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen sind. In jener Schrift befindet sich sogar schon eine prophetische Hinweisung auf den Mann, der die grossartige Geistesthat auszuführen bestimmt war (Stahr 167 ff.). „Man stelle sich vor — so heisst es dort unter anderm — es stände zu unseren Zeiten ein Mann auf, dessen Ermahnungen und Lehren auf das Einzige zielten, was uns ein glückliches Leben verschaffen kann, auf die Tugend; der uns Gott nicht nur glauben, sondern, was das Vornehmste ist, lieben lehrte . . ., ich bitte euch, meine Freunde, was würden unsere Philosophen mit diesem Mann anfangen? Würden sie sagen: wir haben geirrt; er hat Recht? Man muss keinen Philosophen kennen, wenn man glaubt, er sei fähig zu widerrufen."

Wie sehr es Lessing damals schon Ernst war mit der Verwerfung aller dogmatischen Systeme der Philosophie, können wir daran

ermessen, dass er selbst Leibnitz mit seiner Monadenlehre in jenem Fragment nicht verschonte. „Platz! — so heisst es an einer Stelle — ein paar Metaphysiker kommen, gleichfalls mit meinem Helden — er meint den von ihm verkündeten Musterphilosophen — eine Lanze zu brechen. Nun, schreit der eine, Ihr glaubt doch wohl Monaden? — Ja. — Ihr verwerft doch wohl die Monaden? ruft der andere. — Ja. — Was? Ihr glaubt sie und glaubt sie auch nicht? Vortrefflich! — Umsonst würde er es wie jener Bauernknabe machen, den sein Pfarrer fragte: Kennst du das siebente Gebot? Anstatt zu antworten, nahm er seinen Hut, stellte ihn auf die Spitze eines Fingers, liess ihn sehr künstlich darauf herumtanzen und setzte hinzu: Herr Pfarrer, könnt ihr das?" — Und doch war Leibnitz unter allen modernen Philosophen derjenige, zu dem er selbst später noch, als er bereits Spinoza gründlich kennen gelernt hatte, mit der grössten Ehrfurcht emporblickte. „Leibnitzen's Begriffe von der Wahrheit — so sagte er in den Gesprächen mit Jacobi, von welchen sogleich mehr zu sagen sein wird — waren so beschaffen, dass er nicht vertragen konnte, wenn man ihr zu enge Grenzen setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen, und es ist bei dem grössten Scharfsinn oft schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth — ich meine wegen seiner Art zu denken und nicht wegen dieser oder jener Meinung, die er zu haben schien oder dann auch wirklich hatte."

Finden wir Lessing in dem Fragment über die Herrnhuter bereits in einem entschiedenen Gegensatz zu Leibnitz als dogmatischen Philosophen, so zeigen ihn die darin aufgestellten Grundsätze bereits in einer auffallenden Uebereinstimmung mit Spinoza, mit welchem er sich damals noch gar nicht beschäftigt hatte. Erst während seines Breslauer Aufenthalts (1760—1765) wurde er 1763 durch seine kirchengeschichtlichen, bis in die Zeit der Kirchenväter zurückgehenden Studien auf Spinoza's theologisch-philosophischen Traktat und durch diesen später auf dessen Hauptwerk, die Sittenlehre (Ethica) hingeführt. Und hier entdeckte er, wohl zu seiner nicht geringen Genugthuung, wie dessen Grundsatz der Selbsterkenntniss behufs sittlicher Selbstvervollkommnung mit den in dem besprochenen Fragment enthaltenen Sätzen übereinstimmte. (Stahr 172 ff.)

Andrerseits aber konnte ihm auch ein entschiedener Unterschied zwischen Spinoza und ihm selbst nicht entgehen. Während er, Lessing, die Menschen aufgefordert hatte, den Blick in sich zu kehren, weil das, was über ihnen sei, nicht für sie sei und ihre Bestimmung im Thun und nicht im Vernünfteln bestehe, wird nach Spinoza der Mensch zum Thun und zum Denken geschaffen, Denken und Thun

untrennbar Eins, ebenso wie Innen- und Aussenwelt, Geist und Natur, Leib und Seele, und darum Menschenpflicht, den Blick ebensowohl nach aussen und oben, als nach innen zu kehren. An einer Stelle in dem Traktat über die Reinigung der Vernunft heisst es: „die höhere Natur, welche der Mensch zu erstreben hat, ist nichts anders als die Erkenntniss der Einheit, die der Geist mit dem Naturganzen hat. Das ist meine Aufgabe und zu meiner Glückseligkeit gehört, dass viele Andere das Gleiche wie ich erkennen, damit ihr Erkennen und Wollen mit dem meinigen übereinstimme."

Wie rasch und wie gewaltig dieses Einheitsprinzip Spinoza's in Lessing's Geist zündete und in ihm den folgewichtigsten Umschwung bewirkte, die Vertauschung seiner bisherigen dualistischen Weltanschauung mit der pantheistischen, das geht aus zwei, bezeichnend genug an M. Mendelsohn gerichteten Aufsätzen hervor, welche zwar erst nach seinem Tode veröffentlicht, aber noch während seines Breslauer Aufenthaltes verfasst worden sind. Und da Lessing dieser Richtung von da an bis zu seinem Lebensende treu geblieben ist, so dürfen wir gleich jetzt die entsprechenden Stellen eines für Lessing's Spinozismus äusserst wichtigen Dokuments herbeiziehen, welches freilich weit spätern Datums ist; ich meine das Gespräch, welches Lessing am 6. und 7. Juli 1780, also etwa 7 Monate vor seinem Tode mit Jacobi geführt und dieser in seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza" veröffentlicht hat. Die Glaubwürdigkeit dieser Urkunde ist freilich von verschiedenen Seiten sehr stark in Zweifel gezogen worden, und es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass Jacobi Lessing's Aeusserungen über Spinoza leicht ebenso kann missverstanden haben, wie den letzteren selbst, und dass er, sofern es seine Absicht gewesen ist, Lessing über seinen philosophischen Standpunkt auszuholen, wohl eher selbst von Lessing ausgeholt worden ist, ähnlich jenem österreichischen Soldaten, der am Ausgang einer Schlacht seinem Hauptmann zurief, er habe einen Gefangenen gemacht, und auf die Aufforderung, ihn herbeizubringen, ausrief: „Aber er lässt mich nicht los." Dies giebt uns aber noch kein Recht, an der Aufrichtigkeit und Treue der Mittheilungen Jacobi's zu zweifeln, um so weniger, da derselbe in jenem Gespräch, von Seiten der philosophischen Einsicht und der dialektischen Gewandtheit angesehen, eine sehr traurige, ja demüthigende Rolle spielt und einzelne Ausdrücke und Wendungen so ganz eigenthümlich Lessingisch sind, dass Jacobi sie nicht wohl kann erfunden haben. Immerhin aber wird es wohlgethan sein, gewisse Lessing'sche Sätze aus diesem Gespräch cum grano salis aufzufassen und nur nach genauer Prüfung bedingungsweise gelten zu lassen, wie dies namentlich Hebler in seinen Lessing-

studien mit dem ihm eigenen Scharfsinn gethan hat. Uns wird es genügen, durch die Verbindung gewisser Stellen jenes Gesprächs mit anderen schriftlichen Aeusserungen Lessing's selbst, wenn auch nicht die völlige Uebereinstimmung Lessing's mit Spinoza's System, so doch wenigstens die allgemeine Uebereinstimmung seiner Geistesrichtung zur Evidenz zu bringen.

Die erste der in die Breslauer Zeit fallenden Schriften, welche die wohl von dem ersten Herausgeber Karl Lessing erfundene Ueberschrift führt: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott", scheint darauf berechnet gewesen zu sein, namentlich auch die Wolffianer durch indirekte Widerlegung ihrer eigenen Sätze für Spinoza zu gewinnen. Der Hauptinhalt dieser Schrift ist dieser: „Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott erklären, wie ich will, so muss ich bekennen, dass ich mir keinen Begriff davon machen kann. Man nenne (mit Wolff) die Wirklichkeit die Ergänzung (das Complement) der Möglichkeit, so muss doch in Gott als dem vollkommensten Wesen eine Begründung dieser Ergänzung sein; ist aber eine Begründung derselben in ihm, so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich. Und zwar hebt diese Wirklichkeit in Gott die Wirklichkeit ausser Gott auf. Sonst müsste die Wirklichkeit ausser ihm etwas haben, was sich von der Wirklichkeit in seinem Begriff unterscheidet, d. h. es müsste in der Wirklichkeit ausser ihm etwas sein, wovon Gott keinen Begriff hat. Eine Ungereimtheit! Ist aber in dem Begriff, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit ausser ihm anzutreffen, so sind beide Wirklichkeiten eins und alles, was ausser Gott existiren soll, existirt in Gott. — Oder man sage, (mit Baumgarten), die Wirklichkeit eines Dinges sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können: muss nicht dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, dass das Ding auch ausser diesem Urbild existire, heisst das Urbild desselben auf eine ebenso unnöthige als ungereimte Weise verdoppeln."

Hiermit stimmen auch verschiedene Stellen in Lessing's Gespräch mit Jacobi. Auf dessen Aeusserung: Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt" ruft Lessing aus: „O desto besser; da muss ich etwas ganz Neues zu hören bekommen." Und etwas weiter unten sagt er auf Jacobi's Bemerkung hin, dass der unendlichen einzigen Substanz Spinoza's Persönlichkeit und Leben abgehe: „Gut, aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war im Herzen selbst Spinozist." (Stahr 202.)

Wir ersehen hieraus jedenfalls so viel, dass der Ausdruck Persönlicheit in seiner gewöhnlichen theologischen Bedeutung, welche eben keine andere als eine anthropomorphistische ist, für Lessing's metaphysischen Gott nicht passt (vgl. Hebler 120), und wir haben durchaus keinen Grund, an der von mehreren glaubwürdigen Seiten (Jacobi und Herder (vgl. Hettner) berichteten Thatsache zu zweifeln, Lessing habe das ἓν καὶ πᾶν als seine höchste philosophische Losung an die Wand des Gleim'schen Gartenhauses in Halberstadt geschrieben.

Das zweite der früheren, unter der Aufschrift „Spinozisterei“ nach seinem Tode veröffentlichten Fragmente ist ein am 7. April 1863 von Lessing an M. Mendelssohn geschriebener Brief, welcher gegen die von diesem in seinen philosophischen Gesprächen geäusserte Meinung gerichtet ist, Leibnitz habe seine Lehre von der vorherbestimmten Harmonie zwischen Leib und Seele dem Spinoza entlehnt.

Lessing gesteht zwar hier zu, dass Leibnitz durch Spinoza auf die Spur zu seiner prästabilirten Harmonie geleitet worden sei, weiter aber auch nichts. „Sagen Sie mir, — so heisst es weiter — wenn Spinoza ausdrücklich behauptet, dass Leib und Seele ein und dasselbe Ding sei, welches man sich nur bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung vorstelle,“ — (so dass ihm also der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele, die Seele nichts als der sich denkende Körper ist) „was für eine Harmonie hat ihm dabei einfallen können? Die grösste, wird man sagen; die, welche das Ding mit sich selbst hat. Aber heisst das nicht mit Worten spielen? Die Harmonie, die das Ding mit sich selbst hat! Leibnitz will durch seine Harmonie das Räthsel der Vereinigung zweier so verschiedener Wesen, wie Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht hier nichts Verschiedenes, sieht kein Räthsel, das aufzulösen wäre.“ Dass Lessing die Harmonie zwischen Leib und Seele nicht sowohl in Leibnitzen's als in Spinoza's Sinn auffasste, können wir aus einer Stelle in der gleichzeitig mit Nathan verfassten „Erziehung des Menschengeschlechts“ entnehmen, wo er § 73 den Versuch macht, aus der Lehre von der Dreieinigkeit eine gewisse Vernunftwahrheit herzuleiten und die Vorstellung von dem Sohne Gottes als eine gewisse Verdoppelung in Gott zu deuten. „Freilich — sagt er — ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn dann nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe (er denkt dabei an die vollständige Vorstellung, welche Gott von sich haben müsse): würde es sodann noch eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdoppelung meiner selbst sein?“ Und an

einer andern Stelle (Christenthum der Vernunft, § 8 und 10) nennt er den Sohn Gottes ein identisches Bild Gottes.

Ein fernerer deutlich vernehmbarer Anklang an Spinoza findet sich in Lessing's Ansicht über den sog. Determinismus, d. h. die Bedingtheit des menschlichen Willens im Gegensatz zu der Willensfreiheit. Hierüber findet sich eine Hauptstelle in dem Gespräche mit Jacobi. Lessing fällt dem sich gegen den Fatalismus erklärenden Jacobi mit den Worten in die Rede: „Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. *Ich* begehre keinen freien Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, dass wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten, aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles — mitsammt den Vorstellungen — von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanken sind offenbar in einer höheren Kraft begründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muss unendlich vortrefflicher sein als diese oder jene Wirkung, und so kann es auch eine Art des Genusses für sich geben, der nicht nur allen Begriff übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Dass *wir* uns nichts davon gedenken können, hebt die Möglichkeit nicht auf.“ Und auf die Bemerkung Jacobi's, Lessing gehe damit weiter als Spinoza, welchem *Einsicht* über alles gegolten habe, setzte dieser hinzu: „Für den Menschen. Spinoza war aber fern, unsere elende Art nach Absichten zu handeln für die höchste Methode auszugeben und so den Gedanken obenan zu setzen.“

Hebler bemerkt (Lessingstudien S. 121) hiezu unstreitig mit Recht, dass Lessing's Ausspruch über das Verhältniss der Ausdehnung, der Bewegung und des Gedankens zu einer höhern Kraft nicht dem Verhältniss der Attribute zu der Substanz bei Spinoza entspreche; die völlige Uebereinstimmung Lessing's mit Spinoza in diesem Punkte habe daher nur in Jacobi's Kopfe gespuckt. Was aber den in Rede stehenden Hauptpunkt, Lessing's Determinismus, betrifft, so finden wir denselben bestätigt durch einen Zusatz Lessing's zu dem dritten der von ihm 1776 herausgegebenen „philosophischen Aufsätze von Karl Wilh. Jerusalem“, demselben, welcher Gœthen als stoffliche Vorlage zu der Katastrophe des jungen Werther gedient hat. Jerusalem hatte sich in jenem Aufsatz die Aufgabe gestellt nachzuweisen, „dass wir die Lehre von der Freiheit nicht behaupten können, ohne die ersten Gründe aller unserer Erkenntniss über den Haufen zu stossen“, und dann den dreifachen Vorwurf zu entkräften, welcher gegen den Determinismus erhoben zu werden pflegt, nämlich 1) dass dadurch aller Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöre, 2) dass unser Verhalten in diesem Leben alsdann auf unser Schicksal nach dem Tode keinen

Einfluss haben könne, und 3) dass Gott dadurch zur unmittelbaren Ursache alles moralisch Bösen gemacht werde.

Lessing's Zusatz zu dieser Abhandlung lautet nun wörtlich so: „der Aufsatz zeiget, wiewohl der Verfasser ein System gefasst hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist, und gewiss weit allgemeiner sein würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster *so* erklärt, Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es etwas ist, — was wir nicht brauchen, was wir weder zu unserer Thätigkeit hier noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müsste, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. — Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufall unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der *Moral* ist dieses System geborgen. Ob aber die *Spekulation* nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen ebenso befremdendes System heben liessen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte und mit Wenigem hier nicht zu fassen stehet."

Hier leuchtet zunächst ein, dass unter dem zuerst erwähnten verschrieenen System kein anderes gemeint sein kann, als das Spinoza's, und unter dem zweiten, dem gemeinen Auge ebenso befremdenden System ist ohne Zweifel nichts anderes zu verstehen, als die Hypothese von der Seelenwanderung, welcher Lessing am Ende der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts das Wort redet. Denn an dem Ausdruck System dürfen wir uns nicht stossen. Lessing spricht an einer andern Stelle (Nachlass) ausdrücklich von dem System der Seelenpräexistenz und Metempsychose. Dass er dieses sog. System für geeignet hält, die Einwendungen gegen den Determinismus zu widerlegen, erklärt Hebler mit Recht wohl daraus, dass Lessing annehme, von den Mängeln, die uns in diesem Leben anhaften, stehe eine Reinigung in einem oder mehrerern künftigen Leben in Aussicht. — Dass aber Lessing

zu den von Jerusalem beigebrachten Mitteln, die Einwendungen gegen den Determinismus zu entkräften, selbst von sich aus noch ein neues hinzufügt, wenn auch an unserer Stelle nur andeutungsweise: daraus geht auf's unzweideutigste hervor, dass er selbst dem Determinismus entschieden den Vorzug vor dem System der Willensfreiheit giebt. Jedenfalls will er nichts wissen von einer ganz hohlen abstrakten Willkür, welche ihm für nichts besseres gilt, als der ganz schlechte Zufall. Die den Willen bestimmende Nothwendigkeit ist ihm freilich nicht unter allen Umständen dieselbe. In der „Erziehung des Menschengeschlechts" § 74, sagt er, „dass der Mensch *auf der ersten und niedrigsten Stufe* seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, dass er moralischen Gesetzen folgen könne." Dort ist es also der *niedere sinnliche Trieb*, welcher ihn determinirt. Zugleich aber ist darauf hingewiesen, dass auf *einer höhern Stufe* die den Willen bestimmende Nothwendigkeit eine andere sei, und als diese erscheint in dem Zusatz zu Jerusalem's Schrift *die Vernunft;* denn etwas anderes kann doch mit dem Zwang und der Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirke, nicht gemeint sein. Unser Wollen ist also nach Lessing, wenn auch kein freies im Sinne der Willkür, doch ein bewusstes Wollen, ein Wollen nach der Einsicht in die aus unserer Natur und ihrem Verhältniss zu der Natur des Ganzen nothwendig hervorgehenden Gesetze. Und diese Einsicht, diese Erkenntniss des nothwendigen einheitlichen Zusammenhangs alles Einzelnen mit dem Ganzen, des Geistes mit der Natur, der Welt mit Gott, ist es ja eben, wodurch der Mensch nach Spinoza zur höchsten menschlichen Vollkommenheit (summa humana perfectio, exemplar humanæ naturæ), zur vernünftigen Gottesliebe sich und seine Mitmenschen heranzubilden hat. Wenn wir nun mit Spinoza hierin, oder um Jerusalem's Worte zu gebrauchen, „in der Beherrschung unserer Leidenschaften durch die Vernunft" die *wahre Freiheit* finden, nämlich Freiheit von jeder äusseren Nöthigung, williges Vollziehen der als vernünftig erkannten Nothwendigkeit, so ist dies (wie Hebler sehr richtig bemerkt) doch nicht eine Freiheit zwischen oder über der Nothwendigkeit und Willkür, sondern eine Freiheit, die ganz innerhalb der Nothwendigkeit fällt, einer Nothwendigkeit, wo das am stärksten Nöthigende die Vernunft ist. Von *freiem Handeln* spricht übrigens auch *Leibnitz*, den wir doch nicht minder als Spinoza zu den Deterministen zu zählen haben. Frei nennt er insbesondere das gute, das überlegte und das von äusserem Zwange ledige Handeln. „Mit allem dem ist (wie schon Hebler auseinander gesetzt hat, S. 162 f.) ebenfalls eine Freiheit nicht gegen, neben oder über dem determinirten Handeln, sondern nur theils als eine Voraussetzung, theils als eine

Art desselben behauptet, und Leibnitz hält durchweg die Behauptung aufrecht, dass unter denselben Umständen immer nur *ein* Erfolg möglich sei und dass dieser unfehlbar eintreffe, wenn auch ein anderes als das wirklich eintretende Handeln gedenkbar sei. Hierin stimmt aber Lessing vollkommen mit ihm überein. Soll ich zum Nachweis des Lessing'schen Determinismus schliesslich noch einige kürzere Belegstellen beibringen, so sei es 1) der Ausspruch im zweiten Gespräch von Ernst und Falk: „Der Weise kann nicht sagen, was er besser verschweigt“, und 2) das Wort, welches er nach seiner letzten Hamburger Reise an Elise Reimarus schrieb, indem er bei seinem Unwillen gegen sich selbst die Zumuthung gesund zu sein und die Arbeit zu beginnen ablehnt. „„Freilich““, höre ich meine Freunde mir nachrufen, „„denn ein Mann wie Sie kann alles, wenn er will.““ *Aber*, lieben Freunde, wenn das nur etwas anderes hiesse, als: *kann alles, was er kann.*“ Uebrigens werden wir seiner Zeit bei der Einzelnerklärung des Nathan auf diesen Punkt zurückzukommen haben, um zwei Stellen nicht falsch zu verstehen, 1) die, wo Nathan zum Derwisch sagt: „kein Mensch muss müssen“, und 2) wo der Tempelherr der Daja auf ihre Bemerkung: „der Vater soll schon müssen“, erwidert: „er muss nicht müssen.“ — Ob wir nun nach allem diesem Lessing's Determinismus *mehr leibnitzisch* oder *mehr spinozistisch* nennen sollen, das ist für uns hier eine Frage, welche wir als von untergeordnetem Interesse billig unerörtert lassen. Doch dürfen wir nicht umhin, nachdem wir bisher vorzugsweise Lessing in seinem Verhältniss zu *Spinoza* betrachtet haben, nun auch auf gewisse Hauptpunkte hinzuweisen, in welchen sich ein näheres Verhältniss zu *Leibnitz* kund giebt. Wir dürfen dies nicht unterlassen, obgleich Lessing selbst in dem wiederholt erwähnten Gespräch seinem Freunde Jacobi, der ihn auszuholen und zu seinem Standpunkt herüberzuziehen gedachte, auf dessen Behauptung, er glaube Spinoza so gut zu kennen, als ihn äusserst wenige gekannt haben, zurief: „Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. *Es giebt keine andere Philosophie als die des Spinoza.*“

Lessing's Beschäftigung mit Leibnitzen's Philosophie reicht bis in die Leipziger Universitätsjahre zurück. Unbefriedigt durch den hohlen Formalismus des *Wolff'schen* Systems hatte er sich zu Leibnitzen's Schriften als der eigentlichen *Quelle* desselben gewandt. Was ihn an diesen am ersten anzog, waren, wie schon früher bemerkt, nicht sowohl die einzelnen Resultate, welche für ihn doch nur die Bedeutung von Hypothesen hatten, als die der seinigen verwandte *Denkweise* des Mannes. Seit der Zeit seines Breslauer Aufenthaltes trat freilich das Studium Leibnitzen's gegen das Spinoza's zurück;

mit erneutem Eifer aber wandte er sich seit seiner Uebersiedlung nach Wolfenbüttel jenem wieder zu. Und fragen wir uns nun, welchen Einfluss dieses erneute Studium der Leibnitz'schen Schriften auf Lessing als spekulativen Philosophen gehabt habe, so finden wir wohl den passendsten Schlüssel zur Lösung dieser Frage in dem schon bei Erörterung des Lessing'schen Pantheismus erwähnten Ausspruch in dem Gespräch mit Jacobi: „Nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche ausserweltliche Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war *im Herzen* selbst ein Spinozist.“ Wir erkennen aus diesen Worten, dass Lessing jedenfalls den Spinoza richtiger verstanden hat als Leibnitz; denn während dieser sich je länger je mehr *im Gegensatz* zu Spinoza erblickte und seine frühere Hinneigung zu ihm als eine Krankheit bezeichnete, von welcher das Licht seines eigenen Systems ihn geheilt habe, unterschied Lessing nach seinem eigenen Ausdrucke scharf „zwischen dem Gerede der Leute *über* Spinoza und dem Geiste, der in Spinoza *selbst* gefahren war“, und so erkannte und berücksichtigte er vielmehr die zwischen Leibnitz und Spinoza stattfindende Uebereinstimmung. Die wesentlichste Uebereinstimmung aber fand er in dem *beiderseitigen einheitlichen Auffassen des Alls der Dinge*, in der ursprünglichen Einheit von Gott und Welt, von Geist und Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, mit dem Unterschiede freilich, dass Leibnitz die theoretische Erkenntniss dieser Wahrheit zum eigentlichen *Ziele* seiner Forschung machte, während Spinoza von derselben ausging, um durch sie den Menschen zu der *sittlichen Vervollkommnung* zu führen, worin seine wahre mit der vernünftigen Nothwendigkeit gleichbedeutende Freiheit bestehe. Diesen moralischen *Endzweck* alles Forschens nach Wahrheit aber, sei es auf dem metaphysischen, sei es auf dem religiösen Gebiete, haben wir bereits von vorn herein als die durchgreifendste und wichtigste Eigenthümlichkeit Lessing's erkannt, und insofern stimmt seine Richtung mehr mit der Spinoza's als mit der Leibnitzen's überein.

Was dagegen in Leibnitzen's System vor allem bei Lessing Anklang fand, war der in seiner Monadenlehre hervortretende *Individualismus*, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von aussen, welche jeder einzelnen Monade dadurch zukommt, dass sie das Prinzip ihrer Veränderungen in sich selbst besitzt, die ewige Fortdauer der Menschenseelen, die Lehre von der *besten Welt* (Optimismus) und von der *göttlichen Gerechtigkeit* (Theodice). Unzweideutige Belege hierfür finden sich namentlich in der Schrift über die ewigen Strafen. Echt leibnitzisch ist ferner der Gedanke, dass die *menschliche Seele* in einer unendlichen und *stetigen Entwicklung* begriffen sei, wie ihn

Lessing in dem Bruchstück, „dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“, ausgeführt hat. Ob aber Lessing der *teleologischen* Weltanschauung Leibnitzens gehuldigt, d. h. den Ursprung und das Leben der Welt aus bewussten *Zweckabsichten* hergeleitet oder mit Spinoza statt derselben nur *wirkende Ursachen* habe gelten lassen, darüber gehen die Ansichten immer noch sehr auseinander. Während namentlich Hettner (S. 594) und Stahr (G. E. Lessing und seine Werke, S. 198) in diesem Punkte Lessing ganz auf Spinoza's Standpunkt finden, bezeichnet Hebler (S. 133 ff.) auf's entschiedendste als wesentliche Uebereinstimmung Lessing's mit Leibnitz den die Welt- und namentlich Geschichtsanschauung des ersteren durchdringenden Teleologismus. Den allein schon genügenden Beweis hierfür findet Hebler in der Schrift *über die Erziehung des Menschengeschlechts*, in welcher diese allerdings auf's unzweideutigste auf einen höchst weisen Plan Gottes oder der Vorsehung zurückgeführt wird. Die teleologische Auffassung giebt sich auch schon in zwei (ebenfalls von Hebler S. 133 angeführten) Stellen der Dramaturgie kund. In Nr. 34 spricht Lessing „von der Welt eines (dramatischen) Genies, das — es sei mir erlaubt, den Schöpfer ohne Namen durch sein edelstes Geschöpf zu bezeichnen — das, sage ich, um das höchste Genie im Kleinen nachzuahmen, die Theile der gegenwärtigen Welt versetzet, vertauscht, verringert, vermehrt, um sich ein eigenes Ganze daraus zu machen, mit dem es seine eigenen Absichten verbindet.“ Und in Nr. 79 bei der Besprechung von Weisse's Richard III: „In dem ewigen unendlichen Zusammenhang der Dinge ist Weisheit und Güte, was uns in den wenigen Gliedern, die der Dichter herausnimmt, blindes Geschick und Grausamkeit scheinet. Aus diesen wenigen Gliedern sollte er ein Ganzes machen, das völlig sich rundet ..... Das Ganze dieses sterblichen Schöpfers sollte ein Schattenriss von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein u. s. w.“

Das ist allerdings bestimmt und deutlich genug gesprochen und zwar nicht in Spinoza's, sondern in Leibnitzens Sinne. Nicht minder bestimmt aber und zwar in entgegengesetztem spinozistischen Sinne lauten Lessing's Worte im Gespräche mit Jacobi: „Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, dass wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten, aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles, mitsammt den Vorstellungen von höheren Principien abhängt.“ Und gleich darauf: „Spinoza war fern, unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode — das heisst doch offenbar für das Verfahren Gottes — auszugeben und so den Gedanken obenan zu setzen.“

Wie sollen wir diesen *Widerspruch lösen?* Hebler findet zwar den letzten Ausspruch Lessing's höchst glaublich, höchst glaublich auch, dass es hauptsächlich Spinoza war, der ihn zu diesem Widerspruch gegen den beschränkten Wolff'schen Teleologismus bestimmte oder darin bestärkte, behauptet aber, Lessing könne damit nicht *jedes* zweckmässige Wirken Gottes haben verneinen wollen; denn auf solche Art seinen schriftlichen Erklärungen zu widersprechen, „das wäre — um Lessing's Worte über Leibnitz auf ihn selbst anzuwenden — das wäre ein wenig zu arg und liesse sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde, allen alles zu werden, entschuldigen.“ Zuletzt aber findet er sich doch in Betreff des Verhältnisses, in welches Lessing die Welt und ihre Zweckmässigkeit zum göttlichen Gedanken gesetzt habe, gedrungen, die Frage aufzuwerfen: „muss es Lessing in diesem Punkt überhaupt zu einem dogmatischen Abschluss mit sich gebracht haben? und könnte nicht in diesem anscheinenden Mangel ein Vorzug, eine Art von Kriticismns *innerhalb* des Dogmatismus stecken?“ *Ich* für meinen Theil aber meine, wir haben hier einen von den Fällen, in welchen wir seinen *pädagogischen Grundsatz* zu erkennen haben, nach welchem er zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Auffassungsweise unterschied. Jene, nach welcher er selbst auf Spinoza's Standpunkt sich befand, theilte er wohl dem Philosophen Jacobi in vertraulichem Gespräche mit; diese, mit welcher er sich auf Leibnitzen's Seite stellte, machte er vor dem ganzen Publikum geltend.

Suchen wir schliesslich das *Verhältniss Lessing's zu Leibnitz und zu Spinoza* mit Bezugnahme auf die verschiedenen Urtheile der competentesten Richter in möglichst allgemeiner Weise zu bestimmen.

Hebler fasst (S. 137) das Resultat seiner Erörterungen in folgenden Worten zusammen: „Die Philosophie Lessing's ist im Wesentlichen ein mit Hülfe Spinoza's vollbrachter Rückgang von der Leibnitz-Wolffischen Zeitphilosophie auf die einfachsten Grundgedanken ihres ersten Urhebers (d. h. Leibnitzens selbst), mit selbständiger Ausführung derselben besonders nach der geschichtsphilosophischen Seite.“ Nach dieser Fassung scheint mir doch Spinoza's Antheil an Lessing's philosophischer Entwicklung nicht genugsam hervorgehoben oder doch nicht bestimmt genug bezeichnet. Denn es scheint fast, es werde hier dem Spinozismus nur ein formaler, methodischer Einfluss auf Lessing zugeschrieben, während doch Lessing offenbar namentlich das Einheitsprincip in seiner vollsten Schärfe von Spinoza angenommen hat.

Nicht wesentlich anders, jedenfalls nicht bestimmter und deutlicher spricht sich *Guhrauer* (Lessing's Leben und Werke in der Periode vollendeter Reife 2, 114) aus: „Durch Spinoza habe Lessing jenes

tiefere und allgemeinere Verständniss des Leibnitz gewonnen, vermöge dessen er endlich zu seinen eigenthümlichen Ergebnissen in der Philosophie und deren Anwendung auf Religion und Theologie durchgedrungen sei.“

Entschiedener als Hebler und Guhrauer haben sich *Denzel* und *Stahr* ausgesprochen, und indem sie auf den *Einfluss* hinweisen, welchen Lessing's gründlicheres Studium des Spinoza und die muthige Anerkennung des bereits wie ein todter Hund behandelten oder verschrieenen Mannes *auf den Entwicklungsgang der ganzen deutschen Philosophie nach Kant* ausgeübt hat, werden sie dem gewaltigen Verdienste, welches Lessing sich auch auf diesem Boden erworben hat, nicht mehr als gerecht.

Die grossen Männer, welche zu Ende des vorigen und in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts über das im 18. Jahrhundert herrschende formale Princip des blossen klaren und deutlichen Denkens, über den Wolffischen Dogmatismus sowie über den Skepticismus und Materialismus der Engländer und Franzosen hinausschritten und sich zuerst wieder in die Sphäre der speculativen Philosophie aufschwangen, *Fichte*, *Schelling und Hegel*, sind neben Kant besonders durch Spinoza hiezu angeregt worden und zwar nicht unmittelbar. Sie selbst stellen es nicht in Abrede, dass sie sich an sogenannten *Dilettanten* der Philosophie, an Gœthe, Herder und Jacobi erkräftigt und aufgebaut haben, und diese, deren Philosophiren auf Spinoza beruht, haben hinwieder an Lessing angeknüpft. Dieser ist es, welcher zu dem ganzen Umschwung den Anstoss gegeben hat.

Wenn aber Denzel meint (S. 113), nicht das philosophische Dogma des ἓν καὶ πᾶν als solches, nicht ein bestimmtes Bekenntniss sei es, was Lessing aus Spinoza gezogen habe, und wenn er sein Verdienst darauf beschränkt, dass er sich und die ganze Zeit an ihm zur Speculation empor gehoben habe, so kann ich dem durchaus nicht beistimmen, muss vielmehr gerade auf die Geltendmachung von *Spinoza's Einheitsprincip* das Hauptgewicht legen und stimme ganz der Bemerkung *Stahr's* (S. 206) bei: „Je strenger Kant's Vernunftkritik die sinnliche Welt von der übersinnlichen zu scheiden, je schärfer sie zwischen dem Begreiflichen und dem Unbegreiflichen eine *Grenze* zu ziehen versucht, um so mächtiger regt sich gegen solche *Zwiespältigkeit* das natürliche *Einheitsgefühl*, und Spinoza ist es, der diesem Gefühle den klar bewussten Ausdruck verleiht. Spinoza's Gottes- und Weltanschauung, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, der Natur und des Geistes bildet die Grundfeste, auf welcher die ganze neuere Philosophie aufgebaut ist. Und so darf Lessing, der durch speculative Behandlung religiöser Fragen wie durch direkte

Hinweisung auf Spinoza den ersten Anstoss zu dieser Bewegung gegeben, mit Recht ein Vorgänger Fichte's, Schelling's und der neueren Philosophen überhaupt genannt werden", wie wir ihn auch als Verfasser der Gedanken über die Herrnhuter den prophetischen Verkündiger Kant's haben nennen dürfen.

Aus unserer ganzen bisherigen Erörterung aber hat sich wohl zur Genüge ergeben, dass Lessings philosophische Ueberzeugung, seine Gottes- und Weltanschauung mit *dem lebendigen Glauben an die Offenbarungslehren* der christlichen Kirche irgend einer Confession *nicht bestehen konnte*, und da sein ganzes Leben und Wirken von seinem ersten Auftreten an bis zu seinem letzten Odemzuge jeden Verdacht sträflicher Zweizüngigkeit als Aeusserung von Feigheit oder selbstsüchtiger Absicht aufs entschiedenste Lügen straft, so darf ich nunmehr um so zuversichtlicher die gleich zu Anfang aufgestellte Behauptung wiederholen, dass wir die zwischen seiner philosophischen Ueberzeugung und seinen theologischen Schriften bestehende Kluft *nur aus pädagogischen Rücksichten*, aus einer von seltener Selbstverleugnungskraft zeugenden weisen Schonung des Standpunkts der grossen Menge zu erklären und zwischen einer *esoterischen* und einer *exoterischen Lehre* Lessing's, zwischen dem, was ihm für seine Person noth that, und dem, was er für andere zuträglich hielt, zu unterscheiden haben. — Welches aber seine Entwicklung als Religionsforschers gewesen und wie er in seinen religiösen und theologischen Schriften aufgetreten ist, das wird nunmehr den zweiten Haupttheil unserer Einleitung zur Erklärung des Nathan bilden.

---

2. Lessing als Religionsforscher und theologischen Schrifsteller.

Als Lessing 1778, im dritten Jahre vor seinem Tode, sich in den bis auf den heutigen Tag noch nicht zu Ende gefochtenen literarischen Kampf mit dem hamburger Pastor *Gœze* und der ganzen damaligen lutherischen Orthodoxie einliess, welcher die nächste Veranlassung zur Ausführung des Nathan geworden ist: da *staunte* man über die umfassende und gründliche *Gelehrsamkeit* und das *reife Urtheil*, welche er, den die Menge bis dahin fast nur als Dichter und als

ästhetischen und literarischen Kritiker und Theoretiker kannte, in theologischen Dingen an den Tag legte. Eine solche Kampfbereitschaft und Kampffertigkeit auf einem bisher öffentlich nur wenig betretenen Gebiete wäre offenbar nicht möglich gewesen ohne eine langjährige und ernste *Vorbereitung und Entwicklung*, über welche wir jetzt, nach Veröffentlichung verschiedener in Lessing's *Nachlass* vorgefundenen Schriften vollständiger und sicherer belehrt sind, als seine Zeitgenossen es sein konnten. Der Ernst aber und die Ausdauer, womit er die betreffenden Studien von Jugend auf bis an sein Lebensende betrieben hat, weist zurück auf ein tief in seiner geistigen Natur und Erziehung begründetes *Bedürfniss*, auf eine Eigenthümlichkeit seines Wesens, welche im Hinblick auf die in seinen verschiedenen kritischen und theoretischen Schriften, ja selbst in seinen Dichtungen so entschieden hervortretende *Schärfe des Verstandes* wohl die Wenigsten bei ihm vermuthet haben werden, auf *ein tiefinniges religiöses Gefühl*. Wir dürfen diesen Zug wohl als sein elterliches Erbtheil, als den spiritus familiaris des kamenzer Pfarrhauses bezeichnen, zu welchem für den Knaben und angehenden Jüngling noch die streng lutherische Zucht auf der meissener Fürstenschule hinzukam, während auch für ein gründliches theologisches Studium der junge Lessing ein Vorbild an seinem Vater hatte. Dass er trotzdem auf der Universität dem lebhaften Wunsche seiner Eltern, die Theologie berufsmässig zu studiren, sich nicht hat fügen mögen, das hat seinen Grund jedenfalls nicht im Mangel an religiösem Interesse — denn dieses hat er zeitlebens genugsam bewährt — sondern ohne Zweifel in seinem Abscheu vor den *Fesseln*, welche die amtliche Ausübung des geistlichen *Berufs* ihm auferlegen würde. Denn der Trieb zu unbeschränkt freier Forschung, zumal in Sachen, welche sein innerstes, heiligstes Leben angingen, war schon sehr früh in ihm ebenso lebendig und wurde schon auf der meissener Schule durch das Studium der Naturwissenschaften und der Mathematik, sowie des Theophrast, Plautus und Terenz, auf der leipziger Universität durch eifrige philologische und kunstgeschichtliche Studien und durch sein nicht nur beobachtendes, sondern auch schaffendes Interesse für die dramatische Bühne genährt, welches ihn vor allem auf Erwerbung wahrer Menschenkenntniss hinwies, jedoch ohne seinem nicht minder lebendigen religiösen Sinne Abbruch zu thun. Auf die nicht ohne Einfluss der ebenso beschränkten als frommgläubigen Mutter immer von neuem sich wiederholenden brieflichen Klagen und Vorwürfe des Vaters über sein anscheinend zielloses Treiben und seinen Mangel an christlicher Religiosität antwortete er seinem Vater von Berlin aus am 30. Mai 1749: „Die Zeit soll lehren, ob der ein besserer Christ ist, der die Grundsätze der

christlichen Kirche im Gedächtnisse und, oft ohne sie zu verstehen, im Munde hat, in die Kirche geht und alle Gebräuche mitmacht, weil sie gewiss sind, oder der, der einmal *klüglich gezweifelt* hat und durch den Weg der Untersuchung zur Ueberzeugung gelangt ist oder sich wenigstens noch dazu zu gelangen bestrebet. Die christliche Religion ist kein Werk, das man von seinen Eltern auf Treue und Glauben annehmen soll. Die meisten erben sie zwar von ihnen, ebenso wie ihr Vermögen, aber sie zeugen durch ihre Aufführung auch, was vor rechtschaffene Christen sie sind. So lange ich sehe, dass man eins der vornehmsten Gebote des Christenthums, seinen Feind zu lieben, nicht besser beobachtet, so lange zweifle ich, ob diejenigen Christen sind, die sich davor ausgeben."

Denselben Geist praktischer, in sittlicher That sich bewährender Religiosität und zugleich der Pietät gegen alles religiöse Leben und des Widerwillens gegen die damals in Berlin herrschende, von den französischen Freidenkern aufgenommene Frivolität finden wir in den während desselben Jahres 1749 gedichteten *Lustspielen:* „Der *Freigeist*" und „Die *Juden*". Als sein Vater, ungehalten über seine Lustspieldichtungen ihn in einem Briefe spottweise den deutschen Molière genannt, hatte er ihm zurückgeschrieben: „Den Beweis, warum ein Komödienschreiber kein guter Christ sein könne, kann ich nicht ergründen.... Darf denn ein Christ über das Laster nicht lachen? Verdienen die Laster so viel Hochachtung? Und wenn ich Ihnen nun gar verspräche eine Komödie zu machen, die nicht nur die Herren Theologen lesen, sondern auch loben sollten, halten Sie mein Versprechen für unmöglich? Wie wenn ich eine auf die Freigeister und auf die Verächter Ihres Standes machte? Ich weiss gewiss, Sie würden vieles von Ihrer Schärfe fahren lassen." Dieses Versprechen hat Lessing durch die Dichtung des Lustspiels *„Der Freigeist"* erfüllt. Hierin wird ein junger Freigeist, welcher alle Geistlichen für Schurken und Heuchler hält, durch einen ebenso edeln und duldsamen als gläubigen Geistlichen beschämt und bekehrt. Und in dem Lustspiel *„Die Juden"* wagte Lessing zuerst inmitten der Verachtung und Misshandlung, welche diese Nation damals selbst in der Hauptstadt des in der ersten Linie der Freigeister stehenden Preussenkönigs Friedrich II. zu erdulden hatte, zu deren Gunsten und gerechter Würdigung öffentlich seine Stimme zu erheben, indem er einen Juden als Musterbild edler Feindesliebe darstellt, das erste Vorbild zu seinem Nathan. (Stahr.)

Diese Richtung spricht sich auch in verschiedenen Stellen seiner Recensionen aus, welche er während seines ersten Aufenthaltes in Berlin 1751 in das literarische Feuilleton der Berliner Zeitung schrieb.

So heisst es unter anderm: „Die Gottesgelehrten zanken sich über unmögliche Vereinigungen, ehe sie den Grund dazu durch Ausbreitung „derjenigen Liebe, welche allein das wesentliche Kennzeichen eines Christen ausmacht," gelegt haben." (Hebler 44.)

Welche peinlichen Skrupel Lessing's Geist und Gemüth namentlich bei solchen Glaubenssätzen bewegten, welche er selbst im Widerspruch mit der christlichen Liebeslehre fand, das ersehen wir z. B. bei Gelegenheit seiner Beurtheilung des Klopstock'schen Messias in einem der 1753 herausgegebenen Briefe. Hier sagt er mit Beziehung auf den Ausspruch, dass der Messias

„Adams Geschlecht die Liebe der Gottheit
Mit dem Blute des heiligen Bundes von neuem geschenkt hat"

„Die Menschen hatten also die Liebe der Gottheit verloren? Gott hasste also die Menschen; und gleichwohl hatte er von Ewigkeit beschlossen, sie erlösen zu lassen? Ich will nicht hoffen, dass mein Einwurf die Sache selbst trifft; ich glaube vielmehr, der Dichter hätte einen behutsameren Ausdruck wählen sollen. Der gewählte, er mag symbolisch sein oder nicht, bringt auch den kurzsichtigsten Leser auf den unverdaulichsten Widerspruch. Das hiesse das unveränderliche Wesen Gottes zu dem veränderlichsten machen, wenn man sagen dürfte: Gott könne einem Geschöpfe, das seine Liebe verloren, (man überlege den ganzen Umfang dieses Wortes) das sie, sage ich, verloren habe, diese verlorene Liebe von neuem schenken. Was für niedrige Begriffe von Abwechslung, Hass und Liebe dichtete man dem sich selber ewig Gleichen an? Doch wie können die Menschen seine Liebe verloren haben, wenn gleichwohl, wie der Dichter in der folgenden Zeile sagt, durch die Erlösung des Ewigen Wille geschehen ist? Kann der in des Königs Ungnade sein, den der König glücklich zu machen beschliesst? Ich sehe ein Labyrinth hier vor mir, in das ich den Fuss lieber nicht setzen, als mich mit Mühe und Noth herausbringen lassen will."

Trotz allen „klüglichen Zweifelns" aber hing Lessing's Gemüth noch viel zu fest an seinem ersten kindlichen Glauben, als dass er diesen so leicht hätte aufgeben können. Dieser unbehagliche Zustand des Ringens zwischen Forschungstrieb und Glaubensbedürfniss ist es, auf welchen Lessing in seiner nach seinem Tode herausgegebenen „Bibliolatrie" zurückweist. Da berichtet er, „wie er in früheren Jahren die Schriften für die Wahrheiten der christlichen Religion und dann bald auch die Gegenschriften mit Begierde verschlungen, aber von jeder der beiden Klassen den dem beabsichtigten entgegengesetzten Eindruck empfangen habe." „Je bündiger mir der eine das Christenthum erweisen wollte, desto zweifelhafter ward ich;

je muthwilliger und triumphirender es der andere zu Boden treten wollte, desto geneigter fühlte ich mich, es wenigstens in meinem Herzen aufrecht zu erhalten.“ Aus dieser Geistes- und Gemüthsqual suchte Lessing einstweilen dadurch Erlösung, dass er während seines zweiten Aufenthalts in Wittenberg (Dez. 1751 bis Nov. 1752) sich von *dem dogmatischen Gebiet auf das religiös-historische flüchtete*, um etwa dort einen Wegweiser für seine Orientirung auf jenem zu finden. Und zwar beschäftigte er sich zunächst und zuerst mit der *Geschichte der Reformationszeit.* Aus diesem Studium sind die meisten seiner sogenannten *Rettungen* hervorgegangen, welche wir als herrliche Zeugnisse für den so seltenen, bei Lessing aber in hohem Grade vorhandenen Verein von Freimuth mit Gerechtigkeit und Humanität werth zu halten haben.

Unter diesen hat für unsere Vorlesungen, sofern sie die Erklärung des Nathan als letztes Ziel vor Augen haben, das grösste Interesse die Rettung des Mathematikers, Naturforschers und Philosophen *Cardanus* (von Pavia, 1501—1576), welche zwar erst 1754 veröffentlicht, aher, wenigstens zum grössten Theil oder im ersten Entwurf schon 1752 zu Wittenberg verfasst worden ist. Cardanus hatte in seiner Schrift de subtilitate die vier sogenannten Weltreligionen, Heidenthum, Judenthum, Christenthum und Islam miteinander verglichen und für die Behauptung, dass neben dem Christenthum die drei andern Religionen nicht gänzlich zu verwerfen seien, den Vorwurf erfahren, er habe das Christenthum diesen gegenüber zu sehr in den Schatten gestellt; ja er war desshalb geradezu des Atheismus beschuldigt worden. Lessing behauptete nun das Gegentheil. Keiner von all den unzählbaren Gottesgelehrten und Weltweisen, welche nach dem Cardanus die Wahrheit der christlichen Religion erwiesen, habe einen Grund mehr oder ebendieselben Gründe stärker vorgetragen als er; weitläufiger wohl, aber nicht stärker; er sei mit keiner Religion aufrichtig verfahren als mit der christlichen; die übrigen alle habe er mit den schlechtesten Gründen unterstützt und mit noch schlechteren widerlegt. Und so übernahm Lessing selbst eine noch kräftigere Vertheidigung der nichtchristlichen Religionen. Hierdurch erinnert diese Lessing'sche Schrift bereits sehr lebhaft an Nathan; ja wir können eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Vermuthung *Denzels* nicht absprechen, der erste Gedanke zum Nathan sei bei Lessing, dem in seiner Jugend alles zum Drama wurde, *gerade hier zuerst entstanden*, wo ihm schon eine Art von Dramatisirung des Inhalts vorgelegen habe. Er meint mit dieser letzteren vor allem die ausgeführte Vertheidigungsrede des Muhamedaners. Schrieb doch Lessing selbst, als er eben an die Ausführung des Nathan

gehen wollte, am 11. August 1778 an seinen Bruder Karl: „Ich habe vor vielen Jahren einmal ein Schauspiel entworfen, dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir damals wohl nicht träumen liess."

Lessing beginnt die eigentliche Vertheidigung des Cardanus mit den Worten: „Ist die Vergleichung der verschiedenen Religionen an und für sich strafbar? Das wird man sich wohl nicht in den Sinn kommen lassen zu behaupten. Was ist nöthiger, als sich von seinem Glauben zu überzeugen, und was ist unmöglicher als Ueberzeugung ohne vorhergegangene Prüfung? Man sage nicht, dass die Prüfung seiner eigenen Religion schon zureiche; dass es nicht nöthig sei, die Merkmale der Göttlichkeit, wenn man sie an dieser schon entdeckt habe, auch an andern aufzusuchen. Man bediene sich des Gleichnisses nicht, dass, wenn man einmal den rechten Weg wisse, man sich nicht um die Irrwege zu bekümmern brauche. Man lernt nicht diese durch jenen, sondern jenen durch diese kennen."

Wenn Lessing sich hier das Recht der Prüfung in religiösen Sachen nach allen Seiten hin vorbehält, so ist aus einer andern Stelle derselben Schrift ersichtlich, dass er zugleich von der Ueberzeugung ausging, die christliche Religion enthalte Wahrheiten, welche eine vernünftige Prüfung gar wohl aushalten können. Er sagt: Cardan hätte es bei den historischen Gründen können bewenden lassen; denn wer weiss nicht, dass, wenn diese nur ihre Richtigkeit haben, man sonst alle Schwierigkeiten unter das Joch des Glaubens zwingen müsse? Allein er ist zu klug, diese Aufopferung der Vernunft so geradehin zu fordern. Er behauptet vielmehr, dass die ganze Lehre Christi nichts enthalte, was mit der Moral und mit der natürlichen Weltweisheit streite oder mit ihr in keine Einstimmung könne gebracht werden: nihil continent præcepta Christi a philosophia morali aut naturali absonum, sind seine eigenen Worte. Das ist alles, was man verlangen kann. Man sage nicht, dass er auf einer andern Seite ausgeschweift sei und unserer Religion ihre eigenthümlichen Wahrheiten, auf welche die Religion von sich allein nicht kommen kann, absprechen wolle."

Wie sehr es Lessing mit diesem Zugeständniss der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens ernst gewesen ist, ersehen wir am sichersten daraus, dass er um ebendieselbe Zeit, kurz vor der Veröffentlichung der Rettung des Cardanus, aber doch nach Niedersetzung derselben noch vor Ende 1753, eine kleine, erst nach seinem Tode herausgegebene, aber seinem Freunde Moses Mendelssohn gleich zu Anfang ihrer Bekanntschaft mitgetheilte Schrift, überschrieben: „*Das Christenthum der Vernunft*" verfasst hat, in welcher er den Versuch

macht, das christliche Dogma von der Dreieinigkeit philosophisch zu beweisen. Die Hauptsätze der Beweisführung sind folgende:

„Das einzige, vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit mit nichts als mit Betrachtung des Vollkommensten, d. h. seiner selbst beschäftigen können. Vorstellenwollen und Schaffen ist bei Gott eins. Alles also, was er vorstellt, schafft er auch. Nun denkt er entweder alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben: dies giebt den Sohn Gottes oder besser den *Sohn Gott*, und die daherige Harmonie zwischen Vater und Sohn ist der von ihnen ausgehende *Geist*. Oder Gott denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt. Er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat, denn jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung, d. h. er schuf die *Welt*."

Wir erblicken hier also Lessing ganz auf dem Standpunkt der speculativen Philosophie oder speculativ philosophischen Theologie, welche die religiösen Glaubenssätze wissenschaftlich begründen, zu Wissenssätzen erheben will. In einer seiner spätesten Schriften, auf welche wir behufs des richtigen Verständnisses des Nathan noch zurückkommen müssen, in *der Erziehung des Menschengeschlechts*, von welcher die erste Hälfte 1777, die zweite 1780 verfasst oder doch zuerst veröffentlicht worden ist, kommt Lessing auf eine vernünftige Auslegung der Lehre von der Dreieinigkeit zurück. Aber freilich ist nicht nur der Zweck und die Beweisführung, sondern auch der ganze Standpunkt des Verfassers dort ein anderer. Auch erstreckt sich Lessing's Interpretation in der Erziehung des Menschengeschlechts nur auf den Sohn Gottes, nicht auf die dritte Person und lässt das Verhältniss Gottes zur Welt ganz ausser Betracht.

Näheres und Bestimmteres über diesen speziellen Standpunkt Lessing's werden wir später noch anzugeben haben. Hier sei nur so viel bemerkt, dass er selbst nicht nur nicht derselbe ist, welchen Lessing in dem Christenthum der Vernunft ein Vierteljahrhundert früher eingenommen hat, sondern dass auch zwischen diesem und jenem eine *sehr entschiedene und wesentliche Aenderung in Lessing's Geistesrichtung liegt*, von welcher er in seinem letzten Jahrzehnd erst wieder *einlenken* musste, um zu dem zuletzt in der Erziehung des Menschengeschlechts eingenommenen Standpunkt zu gelangen.

Auf dem Standpunkte des Christenthums der Vernunft konnte sich Lessing seiner ganzen geistigen Eigenart nach nicht lange behaupten und gewiss volle Glaubwürdigkeit enthält das Zeugniss M. Mendelssohn's, dass sein Freund die Dreieinigkeit zu demonstriren *blos in jüngeren Jahren* sich geschmeichelt habe, und es ist wohl

kein Zweifel, dass Lessing in einem 1773 geschriebenen Briefe an M. Mendelssohn unter „seinen ehemaligen Grillen“ über diesen Gegenstand, von welchen er durch ihn, Mendelssohn, für einmal abgebracht worden sei, namentlich jene Demonstration in dem Christenthum der Vernunft verstanden habe.

Die *neue Richtung* aber, welche Lessing nach Aufgebung der in dem Christenthum der Vernunft sich kundgebenden spekulativ theologischen einschlug und in welcher er sich seit seinem Aufenthalt in Breslau unter dem Einfluss der Philosophie Spinoza's bis zu seiner letzten Lebensperiode immer mehr befestigte, war die der sogenannten *Deisten oder Freidenker*. Diese war, seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts durch den Empirismus des Engländers Locke angebahnt, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders durch Voltaire und die Encyclopädisten, zunächst nach Frankreich und dann um die Mitte des Jahrhunderts auch nach Deutschland verpflanzt worden. Die Deisten oder Freidenker behaupteten bekanntlich als einzige Offenbarungsquelle und Norm der Religion die Vernunft und liessen in jener nichts gelten, was sich nicht aus dieser herleiten, mit ihr in klar erkennbare Uebereinstimmung bringen lasse. Einen gewissen Uebergang zu dieser Richtung finden wir bei Lessing bereits in den früher schon besprochenen *Gedanken über die Herrnhuter*, deren Ursprung ich schon aus diesem Grunde, d. h. um nicht eine höchst unwahrscheinliche Unterbrechung, einen allzuplötzlichen Rückfall in Lessing's Geistesgang annehmen zu müssen, ganz abgesehen von dem seiner Zeit erwähnten äusseren Grunde, der Anspielung auf Schöneich's Aesthetik in einer Nuss, nicht mit Karl Lessing, Guhrauer und Hebler, vor die Zeit der Niedersetzung des Christenthums der Vernunft, in das Jahr 1750 zu setzen wage, sondern hinter dieselbe in das Jahr 1755. In diesem Fragment hat Lessing zwischen Philosophie und Religion, zwischen *Wissen und Glauben* bereits eine *feste Scheidewand aufgeführt* und mit der spekulativen Theologie, mit der namentlich in der Wolffisehen Schule fussenden Vermischung beider, mit den leidigen Versuchen einer wissenschaftlichen Begründung des Offenbarungsglaubens völlig gebrochen. „Jetzt, so sagt er mit herber Ironie, da unsere Zeiten — soll ich sagen so glücklich? oder so unglücklich? — sind, dass man eine so vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelehrtheit und Weltweisheit gemacht hat, worinnen man mit Mühe und Noth eine von der andern unterscheiden kann, worinnen eine die andere schwächt, indem diese den Glauben durch Beweise erzwingen und jene die Beweise durch den Glauben unterstützen soll: jetzo, sage ich, ist durch diese verkehrte Art, das Christenthum zu lehren, ein wahrer Christ weit seltener als in den dunkeln Zeiten

geworden.“ In gleichem Sinne hatte er sich auch schon in seiner Besprechung des Klopfstock'schen Messias in der Berliner Zeitung geäussert. Dort behauptete er: „Wenn der Verfasser des Messias auch kein Dichter wäre, so würde er doch ein Vertheidiger unserer Religion sein und dieses weit mehr als alle Schriftsteller sogenannter *geretteter Offenbarungen* oder *untrüglicher Beweise.* Oft beweisen diese Herren durch ihre Beweise nichts, als dass sie das Beweisen hätten sollen bleiben lassen. Zu einer Zeit, da man das Christenthum nur durch Spöttlereien bestreitet, werden ernsthafte Schlüsse übel verschwendet.“ An dieser Scheidung von Glauben und Wissen, von positiver und vernünftiger Religion hat Lessing zeitlebens festgehalten. Die mitgetheilte Stelle aus den Gedanken über die Herrnhuter und die Kritik des Messias erinnert lebhaft an eine viel spätere Aeusserung Lessing's in dem Briefe an seinen Bruder vom 2. Februar 1771: „Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande, man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reisst diese Scheidewand nieder und macht nun unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, höchst unvernünftige Philosophen.... Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, das man jetzt an die Stelle des alten setzen will.“ Bei dieser Stelle ist nur nicht zu übersehen, dass, wie schon Denzel bemerkt hat, die spätere Aeusserung auf die neuesten rationalistischen Aufklärer gemünzt ist, welche eine gewisse Vermittlung mit den Ergebnissen verständiger Prüfung und den kirchlichen Glaubenssätzen anstrebten, während die Stelle in den Gedanken über die Herrnhuter der Wolffischen Schule gilt, welche die Glaubenssätze von vornherein als gültig setzte und nur noch philosophisch beweisen wollte.

Mitten auf der Bahn der englischen und französischen Deisten oder Naturalisten aber, die ausschliesslich nur eine Vernunft- oder Naturreligion gelten liessen und alle positive Religion als göttliche Offenbarung leugneten, erblicken wir Lessing in seinen, ebenfalls erst aus seinem Nachlass veröffentlichten, spätestens um 1760, wahrscheinlich kurz vorher geschriebenen Fragen: „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion“, wo diese in ihrem Grund und Boden angegriffen und ihres unmittelbar göttlichen Ursprungs und Zauberreizes entkleidet wird. Der Inhalt dieser Schrift ist kurz folgender:

„Einen Gott erkennen, sich den würdigsten Begriff von ihm zu machen suchen, auf diesen würdigsten Begriff bei allen unsern Handlungen Rücksicht nehmen, ist der vollständigste Inbegriff aller natürlichen Religion. Zu dieser ist jeder Mensch nach dem Masse

seiner Kräfte aufgelegt und verbunden. Da aber so jeder seine eigene Religion haben würde, so hat man dem Nachtheile, welchen diese Verschiedenheit nicht in dem Stande der natürlichen Freiheit des Menschen, sondern in dem Stande seiner bürgerlichen Verbindung mit andern hervorbringen konnte, vorbauen zu müssen geglaubt, d. i. sobald man auch die Religion gemeinschaftlich zu machen für gut erkannte, musste man sich über gewisse Dinge und Begriffe vereinigen und diesen conventionellen Dingen und Begriffen eben die Wichtigkeit und Nothwendigkeit *beilegen*, welche die natürlich erkannten Religionswahrheiten *durch sich selber hatten.* Das ist: man musste aus der Religion der Natur, welche einer allgemeinen gleichartigen Ausübung unter den Menschen nicht fähig war, eine positive Religion bauen, so wie man aus dem *Rechte* der Natur, aus der nämlichen Ursache, ein positives Recht baute..... Diese positive Religion erhielt ihre Sanktion durch das Ansehen ihres Stifters, welcher vorgab, dass das Conventionelle derselben ebenso gewiss von Gott komme, nur mittelbar durch *ihn*, als das Wesentliche derselben unmittelbar durch eines jeden Vernunft.... Die Unentbehrlichkeit einer positiven Religion, vermöge deren die natürliche Religion in jedem Staate nach dessen natürlicher und zufälliger Beschaffenheit modifizirt wird, nenne ich die innere Wahrheit derselben, und diese innere Wahrheit derselben ist bei einer so gross als bei der andern..... Alle positiven und geoffenbarten Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch, jenes wegen ihrer Unentbehrlichkeit im Staat, dieses, indem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern das Wesentliche schwächt und verdrängt. Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt."

Hier erklärt also Lessing *alle positive Religion* wie seine deistischen Vorgänger für *Menschenwerk* und zwar noch in stärkerem Masse als die Vernunftreligion, und indem er jene dem Staatszweck unterordnet, nur in dieser Unterordnung ihre innere Wahrheit findet und sie erst mittelbar durch ihren menschlichen Stifter von Gott den Menschen mittheilen lässt und dadurch sie ihm noch ferner stellt als die natürliche, *kehrt* er das Verhältniss, in welchem jene nach dem Grundsatz der Anhänger der positiven Offenbarung zu dieser steht, geradezu *um.* Dagegen tritt der heilige *Ernst* und die *Pietät*, mit welcher Lessing zeitlebens die Religion aufgefasst und besprochen hat und wodurch er sich namentlich von den frivolen französischen Deisten unterscheidet, auch hier noch darin hervor, dass er die positive Religion nicht als ein zu egoistischen Zwecken ersonnenes *Machwerk der Priester*,

sondern als eine aus dem *objektiven politischen Bedürfniss* des Menschen hervorgegangene *Nothwendigkeit* darstellt.

Dem Fragment über die Entstehung der geoffenbarten Religion steht der Zeit und der Richtung nach am nächsten das Bruchstück: *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion.* Das Fragment sucht nachzuweisen, dass bei der Fortpflanzung und Ausbreitung des Christenthums alles natürlich, ohne Wunder hergegangen sei und sich einerseits aus dem Verfall des Judenthums und des Heidenthums, anderseits aus der Macht der religiösen Schwärmerei erkläre. Es heisst dort unter anderm: „Die ersten Dutzend Anhänger sich zu schaffen, recht blinde, gehorsame, enthusiastische Anhänger, ist für den neuen Religionsstifter das Schwerste. Hat er aber nur erst die, so geht das Werk weit besser von statten. Welcher Mensch hat nicht andere Menschen, über welche ihm Natur oder Glück eine Art von Superiorität ertheilen? Wer will, wenn er erleuchtet zu sein glaubt, nicht gern wieder erleuchten? Der Ungelehrteste, der Einfältigste ist darin immer am geschäftigsten... Besonders die Weiberchen! Es ist bekannt, wie vortrefflich sie alle Häupter neuer Religionen und Sekten gleich dem Stifter der ersten.... im Paradiese zu Nutzen zu machen gewusst haben.“ (An der punktirten Stelle ist eine Lücke im Texte selbst). Das letzte Resultat der in dieser Richtung bis zu seinem Lebensende fortgesetzten historisch kritischen Prüfung der positiven Religion und namentlich der Bibel als ihrer Hauptquelle hat uns Lessing in seiner 1778 veröffentlichten *„neuen Hypothese über die Evangelisten als bloss menschlicher Geschichtschreiber betrachtet“* hinterlassen. Von dieser Schrift sagt Lessing selbst in einem Briefe an seinen Bruder vom 25. Februar 1778: „Etwas Gründlicheres glaube ich in dieser Art noch nicht geschrieben zu haben, und ich darf hinzusetzen, auch nichts Sinnreicheres.“ Und er hat hiermit nicht zu viel gesagt. Sie ist der erste und zugleich der fruchtbarste Versuch zur Eröffnung des Verständnisses der Entstehung der Evangelien, die feste Grundlage der bis auf unsere Zeit namentlich durch Strauss mit so gewichtigem Erfolg fortgesetzten Forschungen über diesen Gegenstand. Aber schon in den besprochenen drei Fragmenten aus der früheren Periode ist die religiöse Grundrichtung gezeichnet, in welcher Lessing während der ganzen Reihe der sechziger Jahre von seiner Uebersiedelung nach Breslau bis zum Ende seines Hamburger Aufenthaltes unter dem bereits erwähnten Einfluss der Beschäftigung mit Spinoza verharrt ist. Die positiven Glaubenssätze des Christenthums haben den Werth für ihn verloren, und überhaupt ist seine geistige und literarische Thätigkeit während dieses ganzen Jahrzehnts, das philosophische Studium abgerechnet,

fast ausschliesslich theils auf poetisches Schaffen, theils und zwar am meisten auf Kritik und wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiete der poetischen Literatur und der Kunst gerichtet. Es sind die Jahre, in welchen er seine Minna von Barnhelm dichtete und den Laokoon, die Hamburger Dramaturgie und die antiquarischen Briefe herausgab. Es hatte sich seiner eine gewisse Gleichgültigkeit gegen eigentliche theologische und religiöse Studien bemächtigt. Am 18. Oktober 1768 schrieb er an Ebert: „... Namentlich könnte ich Ihnen melden, dass unser Freund Ebert den Jordin übersetzt ..... Ich will ihm gerne jene Uebersetzung als ein eigenes Werk anrechnen; aber nur von der Religion müsste es nicht handeln. Das pro und das contra über diesen Punkt habe ich eines so satt wie das andere. Lieber schreibt von geschnittenen Steinen; ihr werdet sicherlich wenig Gutes, aber auch wenig Böses stiften!" Und an Moses Mendelssohn schrieb er: „Ich schätze das Studium der Alterthümer gerade so viel, als es werth ist: ein Steckenpferd mehr, sich die Reise des Lebens zu verkürzen. Mit allen zu unserer wahren Besserung wesentlichen Studien ist man so bald fertig, dass einem Zeit und Weile lang wird." (Hebler 55).

Nach seinem Abgang von Hamburg aber und der Uebernahme des Bibliothekariats zu Wolffenbüttel im Frühjahr 1770, also nachdem er das fünfte Jahrzehnt seines Lebens angetreten hat, kündigt sich eine Wiederbelebung des Interesses für die christliche Religion und zwar selbst für die positiven Glaubenssätze derselben an. Beigetragen haben hierzu theils die veränderte Berufsthätigkeit und die Abwendung von der Poesie — denn die 1771 vollendete Emilia Galotti war schon früher entworfen —, insbesondere der durch den traurigen Ausgang der Hamburger Bühnenunternehmung in ihm erweckte Widerwille gegen das Theater, theils die erneute Beschäftigung mit den eben gesammelten und theilweise zum erstenmal erschienenen Schriften Leibnitzens, am meisten aber wohl die Bekanntschaft mit der Schrift eines Ungenannten, von welcher wir bald mehr zu reden haben werden. Es findet eine Krisis, eine neue Wendung statt, welche uns in das letzte Hauptstadium seines religiösen Entwicklungsganges einführt.

Am 9. Januar 1771 schrieb er aus Wolffenbüttel an Moses Mendelssohn mit Bezug auf ein Buch Ferguson's: „Ist es aber wohl auch gut, Wahrheiten zu denken, sich ernstlich mit Wahrheiten zu beschäftigen, in deren beständigem Widerspruche wir nun schon einmal leben und zu unserer Ruhe beständig fortleben müssen? Und von dergleichen Wahrheiten sehe ich in dem Engländer schon manche von weitem; wie auch solche, die ich längst für keine Wahrheiten mehr gehalten. Doch ich besorge es nicht erst seit gestern, dass, indem ich gewisse

Vorurtheile weggeworfen, ich ein wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich werde wieder holen müssen. Dass ich es zum Theil nicht schon gethan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrath wieder in das Haus zu schleppen. Es ist unendlich schwer zu wissen, wann und wo man bleiben soll, und Tausenden für Einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden. Ob dieses nicht auch manchmal der Fall unseres Ungenannten gewesen, will ich nicht so geradezu leugnen." Der hier gemeinte Ungenannte ist aber derselbe, welchem ich so eben den bedeutendsten Einfluss auf die Wiederbelebung des Interesses für religiöse Forschung bei Lessing zugeschrieben habe, nämlich der sogenannte Wolfenbüttler Fragmentist *Reimarus*, dessen Abhandlungen er Moses Mendelssohn abschriftlich mitgetheilt hatte, und die Hinweisung auf ihn lässt keinen Zweifel darüber, dass Lessing unter den weggeworfenen und wieder zu holenden Wahrheiten jedenfalls am Ende dieser Briefstelle positiv religiöse und zwar christliche verstanden hat.

Was er aber mit dem *Wieder-holen* dieser Wahrheiten gemeint hat, in welchem Verhältniss dasselbe einerseits zu seiner vernünftigen Ueberzeugung, andererseits zu dem orthodoxen Glauben aufzufassen ist, das hat Niemand in wenigen Worten treffender ausgesprochen, als Hebler S. 59: „Jenes Wieder-holen, sagt er, bestand darin, dass er die vernünftige Religion als in der positiven und namentlich auch christlichen implicite vorhanden und daraus sich entwickelnd und also die letztere zwar *nicht als identisch mit der Vernunftreligion, aber als eine Vorstufe zu dieser* erkannte."

An dieser Auffassung der positiven Religion hat Lessing während des letzten Jahrzehnts seines Lebens festgehalten und der Unterschied zwischen den früheren und späteren Schriften und brieflichen Aeusserungen dieser Periode besteht in Betreff des Inhalts nur in einer Entwicklung derselben zu grösserer Bestimmtheit und Klarheit. Wir sind daher zur weiteren Darlegung derselben nicht gerade an die zeitliche Folge seiner Schriften gebunden und dürfen dieselben ohne Rücksicht auf diese als Belege gebrauchen.

3. Lessing's Stellung zu den gleichzeitigen theologischen Parteien.

Mit dieser Auffassung aber stand Lessing wieder einmal, wie er es als Bahnbrecher auch auf andern Gebieten gewohnt war, *vereinsamt* da und ganz auf sich selbst gewiesen, in Abweichung oder geradem *Widerspruch* mit allen religiösen und theologischen *Parteien* seiner Zeit. Eine vollständige und einlässliche literarhistorische Berichterstattung über diese würde uns zu weit von dem Hauptziel unserer Vorlesungen entfernen; wir müssen uns hier mit einer kurzen Hinweisung auf ihre Bedeutung und auf Lessing's Verhältniss zu ihnen begnügen.

Im entschiedensten Widerspruch befand sich Lessing nach Inhalt und Princip seiner religiösen Ueberzeugung mit der *lutherischen Orthodoxie*, welche sich starr und steif auf die Bibel als göttliche Offenbarung in allen ihren Theilen und somit als ausschliessliche Glaubensquelle geltend machte und als ketzerisch alles verdammte, was nicht mit den auf diese Quelle zurückgeführten kirchlichen Glaubenssätzen übereinstimmte, und diese gegen alle fernere Prüfung und Forschung absperren wollte.

Aber auch unter denjenigen *Parteien*, welche über die Religion auch der *Vernunft* oder gar dieser allein eine Stimme einräumen, war keine, mit welcher Lessing seit der in dem Briefe an Moses Mendelssohn angekündigten Krise vollkommen übereinstimmte. Den in dem Christenthum der Vernunft betretenen Weg der *spekulativen Theologen*, welche nach dem Vorgang des Philosophen Wolff die positiven christlichen Glaubenssätze von vornherein als vernünftig annehmen und als solche nachzuweisen meinten, hatte er, wie wir gesehen, längst verlassen und seitdem entschieden die Richtung der *Freidenker* eingeschlagen, welche keinen andern Inhalt der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere gelten liessen, als solchen, welcher vor dem Forum der Vernunft bestehen könne. Wie sich Lessing nunmehr zu diesen stellte, davon werden wir weiter zu reden kaben bei Darlegung seines Verhaltens gegen *Reimarus*, in welchem er den entschiedensten und zugleich redlichsten und tüchtigsten Vertreter dieser Richtung erkannte.

Neben den entschiedenen Bekämpfern der orthodoxen Dogmatik aber, welche das ganze Gebäude derselben am liebsten ganz abgetragen hätten, waren, sich anlehnend an die historisch-kritische und exegetische Schule, als deren Gründer und Hauptvertreter Ernesti, Semler und

Michaelis zu nennen sind, gewisse *Vermittler*, die von Lessing sogenannten *Neumodischen* oder *Neologen* aufgetaucht, „die das Positiv-Christliche in seiner geschichlichen Bestimmtheit zwar gleichfalls verneinten, aber doch mehr nur reinigen als abschaffen, nicht sowohl durch das Vernünftige verdrängen als vielmehr in dieses umbilden wollten und diesem Zwecke das Vernünftige selbst anpassten. (Hebler). Es ist diejenige Richtung, welche, von vorneherein einer begeisternden und erwärmenden Auffassung des vernünftigen ideellen Kernes des Christenthums ermangelnd, in dem plattverständigen Aufklärer *Basedow* und dem abgeschmackten und frivolen Bibelausleger *Bahrdt* ihre enfants terribles erhalten hat.

In dieser Richtung anerkannte Lessing zwar ein gewisses zeitgemässes pädagogisches Verdienst; aber „ihrem theoretischen Gehalte nach sah er in ihr doch nur eine *geist- und charakterlose Halbheit*“ *und Obsrflächlichkeit*, und als von dem geschichtsphilosophischen Standpunkt aus, welcher ihn auf das *Wieder*holen gewisser Wahrheiten brachte, gar zu der Ueberzeugung kam, dass selbst in pädagogischer Hinsicht die positive, iusbesondere die christliche Religion in viel grossartigerer und allgemeinerer Weise, nämlich für die geschichtliche Entwicklung der ganzen Menschheit sich verdient gemacht habe, da trat in seiner Schätzung die neumodische Vermittlungstheorie sogar hinter die Orthodoxie als die systematische Gestaltung der positiven Religion zurück, welcher er überdies die strengere Folgerichtigkeit zugestehen musste. Jene Spiel- und Abart des vernünftigen Christenthums ist es, welcher jene epigrammatisch scharfe Abweisung in dem Zusatz zum ersten Fragment des Reimarus gilt: „Schade nur, dass man so eigentlich nicht weiss, weder wo ihm die Vernunft noch wo ihm das Christenthum sitzt.“ Die Vertreter dieser Richtung sind es auch, denen er an derselben Stelle die prahlerischen Worte in den Mund legt: „Wir sind Christen, biblische Christen, vernünftige Christen. Den wollen wir sehen, der *unser* Christenthum des geringsten Widerspruchs mit der gesunden Vernunft überführen kann. Was braucht es noch, die Schriften der Freigeister zu unterdrücken? Heraus damit! Sie können nichts als den Triumph unserer Religion vermehren.“ Ueber solche, die sich gegen die Vertheidiger einer blos natürlichen Religion mit so vielem Stolze, mit so vieler Bitterkeit ausdrücken, urtheilt Lessing, dass sie mit jenen Worten verrathen, wessen man sich von ihnen zu versehen hätte, wenn die Macht in ihren Händen wäre, gegen welche sie jetzt noch selbst protestiren müssen. Noch intoleranter, meint er, noch despotischer würden sie sich gegen alle Andersdenkenden verhalten als dermalen die im Besitze der Macht befindlichen Orthodoxen.

Der Widerwille Lessing's, der immer aus ganzem Holze zu schneiden gewohnt war, gegen jene neumodischen Vernunftchristen, welche im Grunde doch nichts anderes thaten als leimen, kam begreiflicherweise den Orthodoxen insofern zu gute, als er diese nunmehr jenen gegenüber schonender behandelte und sich sogar stellenweise ihrer gegen jene annahm. Diese Haltung tritt besonders in den vor die Zeit seiner Fehde mit Gœze als Vorkämpfer der Orthodoxie fallenden Schriften hervor, zu welchen die erneute Beschäftigung mit Leibnitz ihn angeregt hatte, namentlich in dem Aufsatz: „*Leibnitz von den ewigen Strafen*" (1773) und in den *Zusätzen zu des A. Wissowatius Einwürfen wider die Dreieinigkeit* und der Leibnitz'schen Widerlegung derselben, ja schon in den Abhandlungen, mit welchen er 1770 die Schrift des *Berengarius Turonensis* († 1088) über das Abendmahl (de cœna sacra) begleitete. Ich kann hier auf den Inhalt dieser Schriften nicht näher eingehen und muss mich begnügen darauf hinzuweisen, dass sie bei den ihm befreundeten Gegnern der Orthodoxie, namentlich bei Nicolai, Mendelssohn und seinem Bruder Karl ein grobes Missverständniss seiner Stellung zu dieser Partei und eine dem entsprechende Verstimmung herbeiführen halfen. Während *Herder* ihn auf Grund jener Schriften „einen Rechtdenker unter den Freidenkern" nennen zu dürfen glaubte, schrieb *Nicolai* ihm einmal, die Theologen meinten, er sei ein Freigeist, und die Freigeister, er sei ein Theologe. Damit hatten allerdings die Theologen mehr Recht, als wenn sie ihn für einen Freund der Orthodoxie gehalten hätten, da er vielmehr unter allen Gegnern derselben der allergefährlichste war. Wenn er nunmehr die positive Religion als eine Vorstufe der Vernunftreligion gelten liess, so war damit, wie wir später noch bestimmter nachweisen werden, jener eben nur eine untergeordnete Stellung angewiesen gegenüber dieser, in welcher allein die volle Wahrheit enthalten sei, und von einer eigenen Rückkehr oder Bekehrung zum positiven Glauben, wie frommes Mitleiden oder perfide Parteiberechnung sie ihm untergeschoben hat, kann bei Lessing auch nicht im entferntesten die Rede sein. Diese wäre bei ihm geradezu ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Einer der erleuchtetsten Theologen unserer Zeit, Karl Schwarz, äussert sich hierüber in seiner Schrift über Lessing als Theologen (S. 40) sehr treffend so: „Man hat gewöhnlich nur die konservative Stellung Lessing's zum alten Glauben in diesen Stellen erkannt; allein dies ist offenbar nur die eine Seite des Gedankens; die andere ist die, dass, wenn er einmal anfange aufzuklären, er eine ganz andere, eine viel radikalere Methode einschlagen werde; er erkennt die Orthodoxie

nur deshalb so unparteiisch an, weil er so völlig über sie hinaus ist, viel mehr als diejenigen, welche als ihre Gegner gelten.“

In demselben Briefe an M. Mendelssohn (vom 9. Jan. 1771), aus welchem ich bereits die seine letzte Auffassung der positiven Religion ankündigende Stelle angeführt habe, spricht er sich auf Anlass der zudringlichen Versuche Lavater's, diesen zum Proselyten zu machen, folgendermassen aus: „Ich bitte Sie, wenn Sie darauf antworten, es mit aller möglichen Freiheit, mit allem nur ersinnlichen Nachdrucke zu thun. Sie allein dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben und sind daher unendlich glücklicher als andere ehrliche Leute, die den *Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn* nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können.“ Trotz des moralisch anrüchigen Ausdrucks *Vorwand*, welchen Lessing in einem vertraulichen Briefe an einen mit seiner eigenthümlichen Ausdrucksweise vertrauten Busenfreund, sich allenfalls ohne Gefahr der Missdeutung erlauben durfte, kann hier mit den andern ehrlichen Leuten Niemand anders verstanden sein als Lessing selbst, und eben deshalb, weil er hier von seinem eigenen Verfahren und Ziele spricht, unter dem abscheulichsten Gebäude von Unsinn nicht blos oder nicht sowohl Lavater's System, sondern vielmehr die lutherische Orthodoxie. Von einem bei seinem Verfahren stattfindenden Vorwand aber spricht Lessing ohne Zweifel nur mit Bezug auf den *Schein*, welchen seine schonende und gewissenhafte Prüfung der positiven Sätze erwecken konnte, als gehe er auf Rettung derselben aus, und welchen seine Gegner allerdings mit einem gewissen Schein zu einem blossen Vorwand stempeln konnten (Hebler 58). Der Ausdruck Vorwand ist also hier vom Standpunkt der Orthodoxen, überhaupt der Gegner aus zu erklären. Es ist dies ja derselbe Standpunkt, auf welchen uns bereits die unmittelbar vorangehende Aufforderung an Mendelssohn hinweist. Der, meint er, brauche als Jude sich gar nicht um das Urtheil der christlichen Parteien zu kümmern.

Am deutlichsten spricht Lessing sich über *seine wahre Stellung zur Orthodoxie* einerseits und zu dem *neumodischen Rationalismus* andrerseits behufs einer entschiedenen Abweisung der von Seiten seiner Berliner Freunde erfahrenen Missdeutung an verschiedenen Stellen der *Briefe an seinen Bruder Karl* aus.

Am 20. März 1773 schrieb er diesem unter anderm: „Es ist im Grunde allerdings wahr, dass es mir bei meinen theologischen — wie du es nennen willst — Neckereien oder Stänkereien mehr um den gesunden Menschenverstand als um die Theologie zu thun ist und ich nur darum die alte (im Grunde tolerante) Theologie der neueren (im Grunde intoleranten) vorziehe, weil jene mit dem gesunden

Menschenverstande offenbar streitet und diese ihn lieber bestechen möchte. Ich vertrage mich mit meinen offenbaren Feinden, um gegen meine heimlichen desto besser auf meiner Hut sein zu können.“ Hiemit stimmt vollkommen eine andere Aeusserung: „Je gröber der Irrthum, desto kürzer der Weg zur Wahrheit.“

Wenn er an der soeben mitgetheilten Briefstelle die alte Theologie im Grunde tolerant nennt, so ist dabei zu bedenken, dass damals Gœze's Angriff auf ihn noch nicht erfolgt war.

Auf's einlässlichste, klarste, entschiedenste und eindringlichste aber spricht er sich schon an einer Stelle seines Briefes an seinen Bruder vom 2. Februar 1774 aus, welche zur Charakteristik seiner ganzen religiösen Richtung und seines betreffenden literarischen Verhaltens überall mit Recht zur Geltung gebracht wird. Sie lautet: „Ich muss dir doch sagen, dass du dir hierin (d. h. in Ansehung der Religion) eine ganz falsche Idee von mir machst und mein ganzes Betragen in Ansehung der Orthodoxie sehr unrecht verstehst. Ich sollte es der Welt missgönnen, dass man sich mehr aufzuklären suche? Ich sollte es nicht von Herzen wünschen, dass ein Jeder über die Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabscheuen, wenn ich selbst bei meinen Sudeleien einen andern Zweck hätte, als jene grossen Absichten fördern zu helfen. Lass mir aber doch nur meine eigene Art, wie ich dieses thun zu können glaube. Und was ist simpler als diese Art? Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen: ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiss, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, dass man es ohne Bedenken weggiesse, und sollte man auch nachher das Kind in Mistjauche baden. Und was ist sie anderes, unsere neumodische Theologie gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen reines Wasser!“

„Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reisst diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu unvernünftigen Philosophen. Ich bitte dich, lieber Bruder, erkundige dich doch nur nach diesem Punkte genauer und siehe etwas weniger auf das, was unsere neuen Theologen verwerfen, als auf das, was sie dafür an die Stelle setzen wollen. Darin sind wir einig, dass unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit dir sagen, dass es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiss kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt

hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will. Und doch verdenkst du es mir, dass ich dieses alte vertheidige? Meines Nachbarn Haus drohet ihm den Einsturz. Wenn es mei Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er w es nicht abtragen, sondern er will es mit gänzlichem Ruin me Hauses stützen und unterbauen. Das soll er bleiben lassen, od werde mich seines einstürzenden Hauses so annehmen als eigenen."

Der Sinn dieser Allegorie ist klar.. Des Nachbarn b Haus ist die alte Orthodoxie, der Nachbar ist der neu Theologe, Lessing's eigenes Haus die vernünftige Religion, durch die Vernunft erleuchtete und gereinigte religiöse Gefü sich in der echt christlichen Gesinnung, d. h. in der Lieb Der Nachbar Rationalist sucht die morsche Orthodoxie plattverständige Kritik in einer Weise zuzustutzen un erhalten, durch welche die Vernunft und das warme fruchtbare religiöse Gemüthsleben in die Brüche gel der vernünftig religiöse Lessing nicht dulden; er will Orthodoxie taliter qualiter nicht nur bestehen lassen, vertheidigen gegen eine Pfuscherei, durch welche s dürftig aufrechterhalten wird, aber auf Kosten de Religion, während die Vernunft das Gebäude der Ort nur ohne Schaden für die wahre lebendige Religion abtra sogar diese noch fördern würde.

Fragen wir nunmehr nach Auseinandersetzung des V in welchem Lessing zu der speculativen Theologie, der und dem christlichen Rationalismus gestanden, nach seinem *zu den übrigen Freidenkern* oder Anhängern der Vernu insbesondere zu den Fragmenten des Reimarus, deren He die Veranlassung zu Lessing's Fehde mit Gœze und in Folg er zur Ausführung des Nathan geworden ist: so müssen wir chst Lessing's Standpunkt auf dem religiösen Gebiet noch etwas bestimmter darlegen und hiefür ist uns der sicherste Haltpunkt in derjenigen Schrift gegeben, deren Abfassung mit der Ausführung des Nathan parallel läuft, genauer dieselbe zeitlich einschliesst. Ich meine: *„Die Erziehung des Menschengeschlechtes"*, von welcher die 53 ersten Paragraphen 1777 als Zugabe zu dem vierten Fragment des Reimarus erschienen; das Ganze veröffentlichte er erst 1780, nach dem 1779 vollendeten Nathan.

In dieser kleinen, im ganzen hundert Paragraphen umfassenden Schrift hat uns Lessing das kostbarste Vermächtniss seines auf dem

religiösen Gebiete zur vollsten Reife gediehenen und zu seinen höchsten Resultaten gelangten Geistes, sowie seiner milden, reinen Gesinnung und seiner klarsten pädagogischen Weisheit hinterlassen, ein Kleinod, welchem nur die aus demselben Jahre stammenden Freimaurergespräche (1777) und das Testament Johannis (1780) als Ergänzungen an die Seite zu stellen sind. Den Grundgedanken dieser Schrift deutet Lessing in der 1780 mit dem Ganzen erschienenen Vorrede mit folgenden Worten an: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen, verdiente in der besten Welt nichts, und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht“?

Bestimmter aber spricht er den hier angedeuteten Grundgedanken in den fünf ersten Paragraphen der Schrift selbst aus: „§ 1. Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. § 2. Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht. § 3. Ob die Erziehung, aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten, in der Pädagogik Nutzen haben kann, will ich hier nicht untersuchen. Aber in der Theologie kann es gewiss sehr grossen Nutzen haben und viele Schwierigkeiten heben, wenn man sich die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechtes vorstellt. § 4. Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie giebt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher. § 5. Und so wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann: ebenso hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Mass halten müssen.“

Diese Stellen widerlegen am sichersten die irrige Auffassung, Lessing habe in der Erziehung des Menschengeschlechts wirklich übernatürliche Offenbarungen anerkannt. Für ihn sind vielmehr, wie aus der Vorrede in Verbindung mit § 4 hervorgeht (und wie Hebler S. 8 es entschieden ausgesprochen hat), „sämmtliche positiven Religionen ein natürliches Product der menschlichen Entwicklung,

wobei zwar Gott seine Hand im Spiele hat, doch nur wie bei allem.“ „Lessing will uns, mit andern Worten, die *scheinbar* übernatürliche Offenbarung als eine natürliche Entwicklung verstehen lehren, wenn er auch eben diese Wahrheit noch unter der Hülle jenes Scheines darstellt, den er auflösen will.“

In der Ausführung dieser Idee hat Lessing sich nämlich einerseits zwar mit seinen esoterischen Ueberzeugungen in religiöser Hinsicht weiter hervorgelassen als in irgend einer anderen von ihm selbst veröffentlichten Schrift; andrerseits enthält dieselbe noch bedeutend starke exoterische Zuthaten und Einkleidungen, so dass sie zugleich diejenigen Eigenschaften besitzt, welche Lessing darin von einem vollkommenen religiösen Elementarbuch verlangt, die in § 44—46 bezeichneten Vorübungen, Anspielungen und Fingerzeige als die Keime, aus denen sich die noch zurückgehaltenen Wahrheiten entwickeln lassen, und daneben die früher erwähnte Eigenschaft, dass es den Weg zu diesen Wahrheiten nicht erschwere oder versperre. Aus dieser doppelten Eigenthümlichkeit haben wir es uns (mit Hebler und Hettner) ohne Zweifel zu erklären, dass Lessing am 25. Februar 1780 an seinen Bruder schrieb, er werde diese Schrift nie für seine Arbeit erkennen, und zwar scheint mir das schwerste Bedenken gegen die Anerkennung der Urheberschaft darin gelegen zu haben, dass er, der abgesagte Feind alles definitiven Abschlusses der Forschung, gewisse einstweilige Resultate seiner philosophischen Speculation, namentlich die Annahme der Seelenwanderung, als unabänderliche Ueberzeugung und als definitiv gültigen Lehrsatz aufzustellen nicht über sich gewinnen konnte. Dass aber Lessing wirklich der Verfasser dieser Schrift ist, darüber kann jetzt, nach Veröffentlichung der Briefe der Familie Reimarus durch Wattenbach vollends kein Zweifel mehr walten, selbst abgesehen davon, dass sie in jeder Zeile den Stempel des Lessing'schen Genius trägt.

Diese Schrift bestätigt uns zunächst, dass die Orthodoxen, überhaupt die Offenbarungsgläubigen in Lessing nichts weniger als einen Proselyten gewonnen hatten, sondern nur einen billigen Beurtheiler, welcher den Offenbarungsglauben an seinen rechten Ort gestellt und an diesem ihm eine gewisse erzieherische Bedeutung zuerkannt wissen wollte. Weiter aber auch nichts.

„.... Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftswahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftswahrheiten, aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern im voraus sagt, damit

sie sich beim Rechnen einigermassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem voraus gesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen. — Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischer Wahrheit, wenn man will, es so misslich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unseren Verhältnissen zu Gott, geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre. — Es ist nicht wahr, dass Speculationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden. Nicht den Speculationen: dem Unsinne, der Tyrannei, diesen Speculationen zu steuern, Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen. — Vielmehr sind dergleichen Speculationen, mögen sie im Einzelnen doch ausfallen, wie sie wollen, unstreitig die *schicklichsten* Uebungen des menschlichen Verstandes überhaupt, so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend ist, die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben. — Denn bei dieser Eigennützigkeit des menschlichen Herzens auch den Verstand nur allein an dem üben wollen, was unsere körperlichen Bedürfnisse betrifft, würde ihn mehr stumpfen als wetzen heissen. Er will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelangen und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht. — Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinigkeit *nie* kommen? Nie? — Lass mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger!“

Hiemit hat uns Lessing übrigens *seine Auffassung des Wesens der Religion* unzweideutig gekennzeichnet. Mit ihren Wurzeln haftet sie im menschlichen Herzen, im *Gefühl*; ihre beste Frucht aber und zugleich der einzig zuverlässige Prüfstein ihrer Echtheit, ihres lebendigen Daseins ist *die Liebe;* das wahre Licht aber, in welchem allein sie gedeihen kann und das Gefühl vor Entartung bewahrt wird, spendet ihr *die Vernunft.*

Das ist der wirkliche religiöse Standpunkt des Mannes, welchen Unkenntniss, parteiische Befangenheit oder Unredlichkeit schon deshalb als der Religion unfähig und unzugänglich erklärt haben, weil er ein blosser Verstandesmensch gewesen sei, weil der Verstand das Gefühl bei ihm gar nicht habe aufkommen lassen. Und dieser gefühllose Lessing ist derselbe, welcher in dem Zusatz zu dem vierten Fragment des Reimarus, indem er den gelehrten Theologen von dem

Christen unterscheidet, ausruft: „Was gehen den Christen dieses Mannes (er meint: des Fragmentisten) Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet. — Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt: was kümmert es ihn, ob Rollet oder ob Franklin oder ob keiner von beiden Recht hat!"

Zugleich aber weisen die so eben mitgeheilten Paragraphen aus der Erziehung des Menschengeschlechts darauf hin, dass der Hauptinhalt, das eigentliche Ziel dieser Schrift gar nicht der Offenbarungsglaube, sondern die Sittlichkeit ist, dasselbe, worauf schon die Gedanken über die Herrnhuter hinausliefen.

Dem Umfang nach ist freilich der Hauptinhalt der Schrift die Durchführung des Gedankens, dass Gott den Menschen nach und nach verschiedene positive religiöse Offenbarungen gegeben habe, um sie durch diese zur höchsten vernünftigen Erkenntniss der höchsten Wahrheit vorzubereiten, dass das Sittlichgute um seiner selbst willen zu erstreben und zu üben sei. Dies führt Lessing freilich nur an dem Beispiel der jüdischen und der christlichen Offenbarung aus und zwar auf Anlass des vierten Fragments des Reimarus mit besonderer Beziehung auf den *Unsterblichkeitsglauben.*

Die ganze Schrift ist aber für Lessing's letzten religiösen Standpunkt so bezeichnend und wichtig, dass ein gründliches Studium derselben nicht genug empfohlen werden kann. Hier aber würde eine ausführliche und vollständige Darlegung des Ganges derselben, selbst wenn wir uns auf die Hauptmomente beschränken würden, zu umständlich sein.

In den letzten zehn Paragraphen stellt Lessing die Betrachtung an, dass „eben die Bahn, auf welcher *das Geschlecht* zu seiner Vollkommenheit gelange, *jeder einzelne Mensch* (der früher, der später) erst durchlaufen haben müsse, dass dies aber in einem und demselben Leben nicht möglich sei." Und hieran knüpft er die Frage: „Warum könnte jeder einzelne Mensch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein?" Hiermit zeigt er sich, ohne geradezu diesen Namen zu gebrauchen, der Hypothese von der *Seelenwanderung* geneigt. Dass er dieselbe aber für eben nichts mehr als eine solche geltend machen will, geht schon aus der ganzen Darstellungsform hervor. Die letzten Paragraphen enthalten nämlich nichts als *Fragen*, und jedenfalls haben wir hierauf nicht ein Hauptgewicht zu legen.

Um so wichtiger erscheint es hingegen für uns, dass durch die „Erziehung des Menschen" bereits auf's schlagendste *die Behauptung widerlegt ist*, *Lessing habe im Nathan das Christenthum gegen das*

Judenthum und den Islam in ein nachtheiliges Licht stellen wollen. Denn jetzt brauchen wir uns gar nicht erst darauf zu berufen, dass man kein Recht hat, in einem Drama „die Personen ohne weiteres für den Verfasser zu nehmen“; auch brauchen wir denen gegenüber, welche Lessing einen solchen Vorwurf machen, wie neuerdings W. Menzel, gar nicht einmal auf die *Absurdität* hinzuweisen, deren sie sich durch Identifizirung des Christenthums mit einzelnen auf Christi Namen getauften Personen schuldig machen: wir wissen, dass Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ das Judenthum nur als eine Vorstufe für das Christenthum, dieses als einen Fortschritt von jenem zu dem höchsten Ziele der menschlichen Entwicklung darstellt. Wenn aber andere, unter welchen namentlich Wackernagel, hinzusetzen, der Nathan würde wesentlich anders ausgefallen sein, wenn Lessing ihn etwa um zwei Jahre später geschrieben hätte; denn in der 1780 erschienenen Erziehung des Menschengeschlechts sei ja das Christenthum nicht mehr mit der Geltung des gleichen Werthes oder Unwerthes neben den mosaischen Glauben, sondern mit dem höheren Werthe eines geschichtlichen Fortschrittes über denselben geordnet, der Islam aber als gänzlich unberechtigt bei Seite gelassen: so brauche ich zur Widerlegung dieser Behauptung nur darauf zurückzuweisen, dass die ersten 53 Paragraphen der Erziehung des Menschengeschlechts schon 1777 gedruckt worden sind, die Dichtung des Nathan also zwischen die beiden Theile der „Erziehung des Menschengeschlechts“ fällt, und dass der den ersten Theil schliessende Paragraph gerade mit der Ankündigung Christi schliesst als des bessern Pädagogen, der da kommen musste, um dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch, d. h. die mosaische Offenbarung aus den Händen zu reissen. Hienach hätte, wenn wirklich zwischen dem religiösen Standpunkte im Nathan und dem in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ der wesentliche Unterschied sein sollte, welchen Wackernagel behauptet, Lessing, nachdem er 1777 die christliche Offenbarung als einen Erziehungsakt Gottes und zwar als einen Fortschritt über die alttestamentliche Offenbarung hinaus geltend gemacht, in den beiden darauf folgenden Jahren, im Nathan nämlich, das Christenthum unter das Judenthum herabgesetzt und gleich darauf das Judenthum wieder unter das Christenthum. Das wäre denn doch selbst für einen minder consequenten Mann, als Lessing war, zu arg. Ein solcher Sprung rückwärts und vorwärts würde erstens mit Lessing's ganzem geistigen Wesen und Entwicklungsgange, zumal in seinen spätesten und reifsten Jahren im grellsten Widerspruche stehen. In seinem öfters erwähnten, gerade in's Jahr 1780 fallenden Gespräche mit Lessing

hat Jacobi unter anderm geäussert: „Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache und Sie pflegen am Kopf-unter eben keine sonderliche Lust zu empfinden.“

Lessing erwidert ihm hierauf: „Sagen Sie das nicht! Wenn *ich's* nur *nachzumachen* brauche.“ Und weiterhin mit Beziehung auf diesen gewaltsamen Versuch Jacobi's, den Spinozismus loszuwerden: „Ich kann das Alles auch gebrauchen, aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt mir Ihr Salto mortale nicht übel und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unter machen kann, um nur von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, *wenn es angeht.*“ Und nach Jacobi's Bemerkung: „wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht's von selbst“, weist er abschliessend diese Zumuthung mit den Worten ab: „auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.“

Aber mehr noch. Lessing selbst in seiner Vorrede zum Nathan hat mit baaren Worten erklärt: „Nathan's Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen.“ Und dem ehrlichsten unter allen Männern der deutschen Literatur dürfen wir zumal bei einem so entschiedenen und unzweideutigen Ausspruch doch wohl auf's Wort Glauben schenken. „Aber hier ist — um mit Lessing's eigenen Worten fortzufahren — nicht der Ort, ihn zu rechtfertigen.“ Den Nachweis, dass Nathan's Auffassung und Gesinnung gegen alle positive Religion mit der in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ dargestellten Lessing's durchaus nicht im Widerspruch steht, dass überhaupt die zwischen beiden Schriften allerdings bestehenden Unterschiede durchaus nicht eigentliche Widersprüche sind, den müssen wir, um nicht auch einen Jacobi'schen Salto mortale zu machen, auf die zusammenhangende Erklärung des ganzen Gedichts verschieben. Für jetzt haben wir zunächst, um das *Verständniss des Standpunktes*, zu welchem Lessing in der letzten Periode seines Lebens als Untersucher der Wahrheit, wie er sich an einer Stelle nennt, gelangt ist, zu *vervollständigen* und *zu sichern*, im Anschluss an die „Erziehung des Menschengeschlechts“ noch zwei an diese Schrift nach Ziel und Inhalt sich enge anschliessende und zu gleicher Zeit, nämlich in den Jahren 1777—1780 entstandene Schriften in Betracht zu ziehen: *das Testament Johannis* (1777) und *Ernst und Falk*, oder Gespräche für die Freimaurer (1778—1780). Erst dann können wir die Weite des Horizontes ermessen, innerhalb dessen der Forschungstrieb des seine Zeit in jeder Richtung überflügelnden und bahnbrechenden Mannes sich bethätigte. Aus Rücksicht auf das Hauptziel aber, welches unsere Vorlesungen sich gesteckt haben, müssen wir uns hierbei darauf beschränken, auf die Hauptpunkte hinzudeuten.

Mit dem *Testament Johannis* hat es folgende Bewandtniss: *Hieronymus* sagt in seinem Commentar zu dem paulinischen Brief an die Galater, Capt. 6, wie folgt: „Als der selige Apostel Johannes bis zu seinem äussersten Alter zu Ephesus verweilte und nur noch mit Mühe von seinen Schülern auf den Händen zur Versammlung getragen wurde, und seine Stimme zu nicht mehr Worten erheben konnte, pflegte er in den einzelnen Schlussanreden nichts anderes zu sagen als: „*Kindlein, liebt euch!*“ Endlich wurden es die anwesenden Schüler und Brüder überdrüssig, dass sie immer dasselbe hören mussten, und sagten: Meister, warum sagst du diess immer? Da gab Johannes die seiner würdige Antwort: „Weil der Herr es befohlen hat, und weil dies allein, wenn es geschieht, genügend ist.“

Diese Worte nennt Lessing in einem fingirten Gespräch mit einem christlichen Glaubenseiferer das Testament Johannis. Es sei zwar apokryphisch, fügt er hinzu, aber doch göttlich. Da sein Gegenredner sich an dieser Bezeichnung ärgert, bemerkt er, „Augustinus erzählte, dass ein gewisser Platoniker gesagt habe, der Anfang des Evangeliums Johannis: „im Anfang war das Wort“ verdiene in allen Kirchen an dem sichtbarsten, in die Augen fallendsten Orte mit goldenen Buchstaben angeschrieben zu werden! Und als der Andere diese Aeusserung des Platonikers sehr richtig findet, fährt er fort: „Gleichwohl glaube ich, der ich aus der erhabenen Schreiberei eines Philosophen nicht viel mache, dass mit weit mehrerm Rechte in allen unsern Kirchen an dem sichtbarsten, in die Augen fallendsten Orte mit goldenen Buchstaben angeschrieben zu werden verdiente — *das Testament Johannis.* Dieses *Testament* Johannis war es, worauf ehedem ein gewisses *Salz der Erde* schwur. Jetzt schwört dieses Salz der Erde auf das *Evangelium* Johannis, und man sagt, es sei nach dieser Abänderung ein wenig dumpfig geworden.“ Als der Gegner hierauf eine Bemerkung macht, welche darauf hinausläuft, dass durch die Hervorhebung der christlichen Liebe die christliche Religion ungebührlich zurückgesetzt und gefährdet werde, fragt Lessing, ob denn die christliche Liebe nicht die christliche Religion sei. Hierauf bezeichnet der Gegner die christlichen Glaubenslehren und das Praktische, welches sie auf diese gegründet wissen wolle, als zwei verschiedene Dinge und behauptet, nur das sei wahre christliche Liebe, die auf christliche Glaubenslehren gegründet sei. Und auf Lessing's Frage, welches von beiden wohl das Schwerere sein möge, die christlichen Glaubenslehren annehmen und bekennen oder die christliche Liebe ausüben, weicht er aus und findet es lächerlich, dass sich gewisse Leute den Weg zur Hölle so sauer machen, indem sie das Joch der christlichen Liebe auf sich nehmen, ohne es sich

durch die Glaubenslehren sanft und verdienstlich zu machen. Lessing meint ironisch, diese Höllengefahr müsse er und Seinesgleichen nun schon laufen, aber es sei von gewissen andern Leuten nicht *klug* gehandelt, dieser Gefahren wegen, welche jene gewissen Leute mit ihrer unchristlichen christlichen Liebe laufen, ihnen den Namen der Christen abzusprechen. Ein gewisser guter Mann, den sein Gegner doch wohl kennen werde, habe den Ausspruch gethan: „wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“ Und auf des Gegners Einwendung, derselbe sage an einem andern Orte: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich,“ schliesst Lessing mit den Worten: „Ja so! Allerdings; das bringt mich zum Stillschweigen. O, Sie allein sind ein wahrer Christ! — Und belesen in der Schrift, wie der Teufel.“

Eine zu derselben Zeit verfasste kleine Abhandlung aber *„über den Beweis des Geistes und der Kraft“* hatte er mit den Worten geschlossen: „Möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder vereinigen!“ Nichts kann augenfälliger sein als die Uebereinstimmung des Testaments Johannis mit dem in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ angekündigten neuen ewigen Evangelium und zugleich mit der Grundidee des Nathan.

---

4. Lessing's politische und kosmopolitische Ansichten.

Anderseits erhält dies neue ewige Evangelium seine hellere Beleuchtung und bestimmtere Ausführung als Verkündigung *der Humanität, des vollkommenen Menschenthums*, durch die zweite der gleichzeitigen Hauptschriften Lessing's, *die Gespräche für Freimaurer.*

Hauptgegenstand derselben, besonders des zweiten, ist die Frage, wie sich die Idee des *Staates* zu der des *allgemeinen Menschenthums*, der Vollkommenheit und Glückseligkeit des gesammten Menschengeschlechts verhalte.

In der Beantwortung dieser Frage zeigt sich sofort ein gewisser Berührungspunkt zwischen diesen Gesprächen und dem Bruchstück über die *Entstehung der geoffenbarten Religion.* Wie Lessing diese dort wegen der Nachtheile, welche mit der Zersplitterung der natürlichen Religion im Stande der natürlichen Freiheit des Menschen verbunden seien, zwar als unentbehrlich anerkennt, aber zugleich auf die mit ihr verbundenen Uebelstände und Gefahren hinweist, namentlich auf

die Schwächung und Verdrängung des Wesentlichen in der Religion: so erkennt er in den Gesprächen für Freimaurer die Bildung von Staaten zwar als nöthig zur grösstmöglichen Steigerung und Sicherung der Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen und diese als den einzig richtigen Zweck des Staates und alles, was dem widerstrebe als Bemäntelung der Tyrannei: zugleich aber findet er jede, auch die beste Staatsverfassung mit unvermeidlichen Nachtheilen und Hindernissen der menschlichen Glückseligkeit verbunden. So „seien Schifffahrt und Schiffe Mittel, in entlegene Länder zu kommen, und wieder Ursache, dass viele Menschen nimmermehr dahin gelangen, die nämlich Schiffbruch leiden und ersaufen.“ Der tiefste Grund dieser Nachtheile und Hindernisse ist nach Lessing die durch die Staatenbildung bewirkte *Trennung* der Menschen und die damit verbundene *Verschiedenheit*, welche sich nicht nur auf die Staatsverfassung beschränkt, sondern unter dem Einfluss verschiedener Klimate und der damit zusammenhangenden Bedürfnisse und Befriedigungen sich auch auf Gewohnheiten und Sitten, Sittenlehren und Religionen ausdehnt. Dazu kommt die innerhalb jedes einzelnen Staates selbst unvermeidliche Verschiedenheit der Stände und Ungleichheit des Vermögens. Diese Uelbelstände müssen nun zwar hingenommen werden um der nur durch den Staat erreichbaren Vortheile willen, unter welchen besonders der hervorgehoben wird, dass einzig durch die gesellschaftliche Vereinigung der Menschen im Staate die menschliche Vernunft angebaut werden kann. „Wer des Feuers geniessen will, muss sich den Rauch gefallen lassen.“ Aber weil der Rauch mit dem Feuer unvermeidlich ist, durfte man darum keinen Rauchfang erfinden? Und wer den Rauchfang erfand, war der darum ein Feind des Feuers? Ohne Bild zu sprechen: „Recht sehr zu wünschen ist es vielmehr, die Folgen der Trennung der Menschen durch die Staaten in ihren Folgen so unschädlich zu machen als möglich; recht sehr zu wünschen, dass es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurtheile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüssten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört; recht sehr zu wünschen, dass es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurtheile ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen, nicht glaubten, dass alles nothwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen; recht sehr zu wünschen, dass es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet, und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt, in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herablässt und der Geringe sich dreist erhebet.“ Und dies ist es, was Lessing als Aufgabe der Freimaurer hinstellt, die Aufgabe, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden,

so eng als möglich wieder zusammenzuziehen. Zur Lösung dieser Aufgabe aber scheinen ihm gerade die Freimaurer deshalb am meisten geeignet, weil sie es bereits zu ihrem Grundsatz gemacht haben, jeden würdigen Mann ohne Unterschied des Vaterlandes, ohne Unterschied der Religion, ohne Unterschied seines bürgerlichen Standes in ihren Orden aufzunehmen. Damit will er jedoch durchaus nicht gesagt haben, dass man, um diese Pflicht, welche er als die höchste eines Freimaurers hinstellt, zu erfüllen, sich in den Orden müsse aufnehmen lassen; erfüllen könne sie jeder ehrliche Mann, ohne Freimaurer zu *heissen*.

Hettner (613) bemerkt: „wir, die wir durch harte politische Kämpfe hindurchgegangen sind und mit unserm tiefsten Lieben und Hassen jetzt mitten in diesen Kämpfen stehen, wir werden nimmer die Meinung Lessing's theilen, wenn er den Staat und die bürgerliche Gesellschaft nur als nothwendiges Uebel, nicht als tiefste menschliche Wesensbedingung betrachtet. Wir suchen die Erfüllung der menschlichen Bestimmung nicht über und ausser dem Staate, sondern in demselben, nicht verschwimmendes Weltbürgerthum, sondern freies Zusammenschliessen freier Staaten.“

Wäre Lessing's Weltbürgerthum ein verschwimmendes, die Liebe zu Freiheit und Vaterland vernichtendes, politischen Indifferentismus förderndes gewesen, so würde ich gewiss nicht der Letzte sein, es zu verdammen. Aber gegenüber den Auswüchsen und verderblichen Folgen eines bornirten und verkehrten Patriotismus, wie sie zu allen Zeiten und nicht am wenigsten in der unsrigen hervortreten, erscheint es recht sehr nöthig, die Idee des Kosmopolitismus und Humanismus, wie Lessing sie wirklich auffasste, und deren bestmögliche Verwirklichung doch unwiderleglich das höchste menschliche Strebeziel bleiben muss, mindestens ebenso stark, ja wohl noch stärker zu betonen, als die der Nationalität und des Patriotismus, und die Mitwelt auf das Lessing'sche Wort hinzuweisen, dass über einen gewissen Punkt hinaus Patriotismus aufhört Tugend zu sein. Würde dieses mehr beherzigt, gewiss hätten wir nicht in so bedauerlichem Grade das Misstrauen und den Hass der Völker gegen einander, wodurch sie selbst für sich — um nicht von der gesammten Menschheit zu reden — wahrlich nichts weniger als ihre Vollkommenheit und Glückseligkeit fördern, zu beklagen. Haben wir doch, abgesehen von den doch wohl nicht in der Idee der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit begründeten wirklichen Volkskriegen, dem Uebergewicht des Nationalismus über den Humanismus unter anderm, als eine der unschmackhaftesten Früchte die beständige Kriegsbereitschaft der verschiedenen Staaten und das saubere Institut

der stehenden Heere zu verdanken, welches Lessing in seinem originellen epigrammatisch zugespitzten Gespräch über die Soldaten und Mönche so meisterhaft persfflirt. Es lautet:

A. Muss man nicht erschrecken, wenn man bedenkt, dass wir mehr Mönche haben als Soldaten? — — —

B. Du willst sagen, dass es weit mehr Soldaten giebt als Mönche.

A. Nein, nein, mehr Mönche als Soldaten.

B. In dem und jenem Lande von Europa magst du Recht haben. Aber in Europa überhaupt? Wenn der Landmann seine Saat von Schnecken und Mäusen vernichtet sieht, was ist ihm dabei das Schreckliche? Dass der Schnecken mehr sind als der Mäuse? oder dass es der Schnecken und Mäuse so viel giebt?

A. Das versteh' ich nicht.

B. Weil du nicht willst. — Was sind denn Soldaten?

A. Beschützer des Staates.

B. Und Mönche sind Stützen der Kirche.

A. Mit eurer Kirche!

B. Mit eurem Staate!

A. Träumst du? der Staat! der Staat! das Glück, welches der Staat jedem einzelnen Gliede in diesem Leben gewährt.

B. Die Seligkeit, welche die Kirche jedem Menschen nach diesem Leben verheisst.

A. Verheisst!

B. Gimpel!

So entschieden auch Lessing den *Kosmopolitismus* als das letzte Ziel der Menschheit über den Patriotismus stellte, so verlor er darüber doch den *Staat* und sein Wohl, d. h. das Wohl aller einzelnen Staatsglieder ebenso wenig aus den Augen, als er der vernünftigen Religion gegenüber, weil er sie als die reinste und vollkommenste erkannte, die Offenbarung verwarf oder missachtete. Er wollte nur beiden *die rechte Stellung zu einander angewiesen*, *beide in das rechte Verhältniss zu einander gebracht* wissen. Im Freimaurergespräch lässt er ausdrücklich Ernst und Falk darin übereinstimmen, dass die Vereinigung der Trennung, welche Staat und Staaten unter den Menschen nothwendig machen müssen, ohne Nachtheil des Staates und der Staaten geschehen müsse. Das heisst doch nicht *politischen Indifferentismus* predigen.

Und doch hat man ihm diesen sowohl als Mangel an Patriotismus vorgeworfen, während andere ihn zu einem Vorläufer nicht nur der *patriotischen Kämpfer von 1813*, was er allerdings gewesen ist, sondern sogar zu einem modernen *Franzosenfresser* und zugleich zu einem Prototyp der *republikanischen Revolutionäre von 1849* gemacht

haben; letzteres namentlich Stahr. Beides mit Unrecht. Die Wahrheit liegt auch hier wieder einmal in der Mitte, und für jene extremen Behauptungen lässt sich ein gewisser Schein von Wahrheit nur dann erzielen, wenn man einzelne Behauptungen Lessing's ausserhalb ihres Zusammenhanges und ohne Rüchsicht auf die ganze Denk- und Redeweise, den Charakter und die Thaten des Mannes dem Unkundigen vorhält. Weil dies leider noch so sehr im Schwange ist, so muss ich wohl noch etwas bestimmtere Belege und Gegenbeweise beibringen, sonst könnten wir uns damit begnügen, als Beweis für Lessing's Vaterlandsliebe *Minna von Barnhelm*, für seinen politischen Freisinn und Freimuth *Emilia Galotti* anzuführen: das sind doch zwei offen vor uns liegende und unzweideutige Thaten.

Und Lessing's *Patriotismus* war nicht der damals herrschende, engherzige Partikularismus, nicht der spezifisch preussische oder sächsische, sondern der echt deutsche, wie er ausser Lessing nur äusserst wenige deutsche Dichter und überhaupt Schriftsteller, namentlich Klopstock und Utz beseelte, und zwar mit dem Unterschiede, dass Lessing's Idee einer Versöhnung und Vereinigung aller deutschen Stämme und Staaten auf die Gegenwart und die Zukunft gerichtet war, während Klopstock's deutschthümliche Gedanken und Vorstellungen in einer fernen, des lebendigen Zusammenhangs mit der Gegenwart ermangelnden Vergangenheit schwärmten. Aber gerade diese Reinheit und Weite des Lessing'schen Patriotismus war Schuld, dass derselbe nicht verstanden wurde und dass es ihm den politischen Parteien gegenüber nicht anders erging, als den religiösen gegenüber. Am 25. Mai 1777 schrieb er an *Nicolai:* „Was Sie mir sonst von der guten Meinung schreiben, in welcher ich bei den dortigen (berliner) Theologen und Freigeistern stehe, erinnert mich, dass ich gleicher Gestalt im vorigen Kriege zu Leipzig für einen Erzpreussen und in Berlin für einen Erzsachsen bin gehalten worden, weil ich keines von beiden war und keines von beiden sein musste, — wenigstens um die Minna zu machen.“ Diejenigen, welche Lessing aus seinen eigenen Aeusserungen des Mangels an Patriotismus überführen zu können meinen, berufen sich am lautesten auf eine Stelle in einem Briefe, welchen er am 14. Februar 1759 an *Gleim* schrieb: „Ich habe überhaupt von der Liebe des Vaterlandes (es thut mir leid, dass ich Ihnen vielleicht meine Schande gestehen muss) keinen Begriff und sie scheint mir auf's höchste eine heroische Schwachheit, die ich recht gern entbehre.“ Die Ausbeuter dieser Stelle unterlassen aber wohlweislich den unmittelbar derselben vorangehenden Satz mit anzuführen, aus welchem hervorgeht, dass Lessing hier seinem Widerwillen gegen eine bestimmte ihm nur zu nahe liegende Erscheinung, gegen eine

Karikatur des Patriotismus in der ihm eigenthümlichen paradoxen Redeweise Luft macht. Er sagt dort: „Was ich aber von dem übertriebenen Patriotismus einfliessen lassen, war weiter nichts als eine allgemeine Betrachtung, die nicht sowohl der Grenadier, als tausend ausschweifende Reden, die ich hier (in Berlin) alle Tage hören muss, bei mir rege gemacht hatte.“ Der Grenadier aber ist Gleim selbst, der Dichter der „Kriegslieder eines preussischen Grenadiers“, welcher ihm kurz vorher ein Gedicht zum Drucke nach Berlin geschickt und von ihm hierüber in einem Briefe vom 16. Dezember 1758 unter anderm folgende Bemerkung erhalten hatte: „Gesetzt, es wird über kurz oder lang Friede: was meinen Sie, dass alsdann die kälteren Leser und vielleicht der Grenadier selbst zu so mancher Uebertreibung sagen werden, die sie jetzt in der Hitze des Affekts für unzweifelhafte Wahrheit halten? Der Patriot überschreiet den Dichter zu sehr und noch dazu so ein soldatischer Patriot, der sich auf Beschuldigungen stützt, die nichts weniger als erwiesen sind! Vielleicht zwar ist auch der Patriot in mir nicht ganz erstickt, obgleich das Lob eines eifrigen Patrioten nach meiner Denkungsart das allerletzte ist, wonach ich geizen würde, des *Patrioten* nämlich, der mich vergessen lehrte, dass ich ein *Weltbürger* sein sollte.“ Hiermit ist, denk' ich, Lessings wahre Stellung zum Patriotismus und Kosmopolitismus deutlich genug ausgesprochen und zur Genüge auch meine Behauptung belegt, Lessing habe nur beide in das rechte Verhältniss zu einander gebracht, nicht den ersteren auf Kosten des letzteren gepflegt und übertrieben wissen wollen. Die Liebe des Vaterlandes, von welcher er an der angeführten Stelle nichts wissen will, ist diejenige, welche auf Kosten des allgemeinen Menschenthums sich geltend machte. Die Mässigung im Patriotismus aber, die weise, humane Beschränkung desselben, welche er von allen forderte, hat er selbst in seinem literarischen Kampfe mit den französischen Schriftstellern bewährt. Nicht weil sie Franzosen waren, bekämpfte er sie, sondern weil sie, vor allen Voltaire, in ihrem nationalen Dünkel und Hochmuth so verächtlich auf die Deutschen herabsahen und sein patriotisches Gefühl empört wurde darüber, dass die Deutschen sich selbst den Franzosen gegenüber wegwarfen und ihnen durch eine sklavische Nachahmung huldigten, in welcher er den schlimmsten Hemmschuh für die nationale Entwicklung der deutschen Literatur, der deutschen Denkweise und Gesinnung erblickte. In der Entrüstung hierüber schrieb er am 2. Oktober 1757, kurz vor der Schlacht bei Rossbach, an Gleim, welcher damals viel mit Franzosen zu verkehren hatte: „Ich bitte Sie inständigst, zeigen Sie sich ja als einen wahren Deutschen! Verbergen Sie allen Witz, den Sie haben; lassen Sie nichts von sich hören als Verstand; wenden

Sie diesen vornehmlich an, um jenen lächerlich zu machen. — Das ist die einzige Rache, die Sie jetzt an Ihren Feinden nehmen können. Besonders lassen Sie sich ja nicht merken, als ob Sie einen von ihren jetzt lebenden Skribenten kennten. — — Von Voltaire selbst müssen Sie thun, als ob Sie weiter nichts als seine dummen Streiche und Betriegereien gehört hätten. — Das soll wenigstens meine Rolle sein.“ Diese Gesinnung und Missstimmung machte ihn aber nicht blind gegen die nationalen Vorzüge der Franzosen, und er sagt es seinen Landsleuten gerade heraus und zwar mit den derbsten Worten, wo sie hinter diesen zurückstehen und wo sie diese nachahmen sollten; so namentlich darin, dass sie auf ihren Ruhm eifersüchtig seien; dass die grossen Thaten ihrer Vorfahren den Eindruck für sie nicht verloren haben; dass sie den Werth ihrer Dichter mehr zu schätzen wissen und ihnen Achtung und Erkenntlichkeit zollen. Minna von Barnhelm lässt er dem französischen Schwindler Riccaut, welcher sie fragt: „Sie sprek nit französisch, Ihro Gnad!“ antworten: „Mein Herr, in Frankreich würde ich es zu sprechen versuchen. Aber warum hier? Ich höre ja, dass Sie mich verstehen.“ Und in dem Lustspiel: „Die Juden“ (1749) giebt der Bediente Christoph der Lisette auf ihre Frage: „Sie sind wohl gar ein Franzose?“ die Antwort: „Nein, ich muss meine Schande gestehen, ich bin nur ein Deutscher,“ ein Ausspruch, in dessen Ironie jedenfalls der bitterste Schmerz über den Mangel an Nationalgefühl bei seinen Landsleuten nicht zu verkennen ist. Und ihm selbst sollte dies gemangelt haben?

Wie aker stand es mit seinem *politischen Freisinn und Freimuth?* mit seiner angeblichen *revolutionären Gesinnung*, mit seinem *Republikanismus?*

Auch in dieser Frage haben sich die Verkleinerer Lessing's zumeist an einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen seiner Schriften gehalten, statt die gesammten wörtlichen und thätlichen Aeusserungen seines Charakters in Betracht zu ziehen und sich aus ihnen ein Totalbild zu gestalten.

Im fünften Freimaurergespräch lässt Lessing den Ernst sagen: „*Was Blut kostet, ist gewiss kein Blut werth*“, ein Ausdruck, der freilich auch einem Unfreien, einem Freiheitsfeind im Munde ziemen würde. Derselbe rührt aber, wie wir nunmehr aus Moleschott's Buch über Georg Forster wissen, von Benjamin Franklin her und der Name des Mannes, von welchem der Vers gilt: eripuit cœlo fulmen sceptrumque tyrannis, sollte ihn wohl decken, wie die Flagge das Schiff, d. h. ihn vor jeder Deutung in freiheitsfeindlichem Sinne bewahren. Auch theilt uns Moleschott ausdrücklich mit, in welchem Sinne Franklin diesen Ausspruch gethan: „Von Franklin hatte Forster die Lehre,

dass die Freiheit nur der Tugend erreichbar sei und Tugend nur möglich durch Vernunft; dass sich mit Blut allein die Freiheit nicht erkaufen lasse; was Blut koste, sei kein Blut werth.“ Forster aber kam 1779 mit Lessing in Braunschweig zusammen, also kurz vor Veröffentlichung des fünften Freimaurergesprächs und so ist wohl nicht daran zu zweifeln, dass Lessing den fraglichen Ausspruch von Forster erfahren und um so lieber wörtlich in jenes Gespräch aufgenommen habe, da Inhalt und Stil desselben ganz mit seiner eigenen Denk- und Sprechweise übereinstimmten. Auch ihm war ja die Tugend, m. a. W. die in Liebe sich kundgebende sittliche Vollkommenheit das höchste Ziel der Menschheit und diese ist doch nur durch vernünftige Selbstbestimmung, nicht durch äussere Mittel erreichbar. Was durch Blut erreicht werden kann, sind höchstens Unabhängigkeit von äusserer Gewalt und formeller, gesetzlicher und verfassungsmässiger Schutz gegen Unrecht im Innern des Staates, kurz, nur äussere Freiheit. Diese ist aber für den Humanisten der wahren, innern Freiheit gegenüber von untergeordnetem Werthe, und wenn sie zum letzten und höchsten Strebeziel gemacht wird, nicht werth, dass um ihretwillen Blut vergossen würde, ja schlimmer als werthlos, indem sie von der Verfolgung des höheren Zieles ablenkt. Und die Vorstellung des vergeudeten Blutes lag Lessing um so näher, da er, hierin ganz mit Gœthe und dem gereiften Schiller übereinstimmend, alles Gewaltsame und Sprunghafte in der Entwicklung der Natur und der Menschheit verabscheute und die Vervollkommnung des Menschengeschlechts nur auf geistigem Wege und durch ruhigen Fortschritt für möglich hielt und anstrebte. Hiernach *konnte Lessing natürlich nichts weniger als politischer Revolutionär sein.* So entschieden er auch auf dem ästhetischen Gebiete alles Veraltete und der Entwicklung der deutschen Poesie und Kunst überhaupt Hinderliche umstürzte, so überstürzte er doch nicht, wie bald nach ihm Herder, die ganze Bewegung, gab nicht, wie dieser, durch seine stürmische Begeisterung die Losung zu der in der Sturm- und Drangperiode sich vollziehenden Revolution, sondern schritt ruhig und fest auf dem Wege einer zeitgemässen Reformation vorwärts, indem er überall an die Stelle des zum Verfall Gereiften etwas Anderes, Besseres setzte. Und vollends auf dem politischen Gebiete, auf welchem er seine Landsleute noch so entsetzlich unreif für die Erringung und den Gebrauch der Freiheit wusste, so dass selbst durch Anwendung von Gewaltsmitteln nicht im entferntesten ein guter und dauernder Erfolg zu erwarten gewesen wäre, auf dem politischen Gebiete, sage ich, musste er in dieser eine um so thörichtere und verwerflichere Ueberstürzung sehen. In dem fünften Gespräch nennt er die Meinung,

dass die Freimaurer ihr Reich mit gewaffneter Hand gründen wollen, eine Grille. „Der Freimaurer, sagt Falk, erwartet ruhig den Aufgang der Sonne und lässt die Lichter brennen, so lange sie wollen und können. Die Lichter auslöschen und, wenn sie ausgelöscht sind, erst wahrnehmen, dass man die Stümpfe doch wieder anzünden oder wohl gar andere Lichter wieder aufstecken muss, das ist der Freimaurer Sache nicht.“ So wollte er ja auch auf dem religiösen Gebiete „das unreine Wasser nicht eher weggegossen wissen, als bis man wisse, woher reineres zu nehmen.“

Diese Gesinnung hatte sich in ihm schon sehr früh ausgebildet. In seiner Tragödie *Henzi* wollte er, wie er in dem Nachwort zu diesem Fragment ausdrücklich sagt, in der Person des Henzi den Patriotismus im Gegensatz mit dem Aufrührer Dücret darstellen. Henzi, Lessing's Lieblingsheld, wird „als ein Mann, bei dem das Herz ebenso vortrefflich als der Geist war, von nichts als von dem Wohle des Staates getrieben; kein Eigennutz, keine Lust zu Veränderungen, keine Rache beseelt ihn; er sucht nichts als die Freiheit bis zu ihren alten Grenzen wieder zu erweitern, und sucht es durch die allergelindesten Mittel, und wenn diese nicht anschlagen sollten, durch die allervorsichtigste Gewalt. Dücret ist das vollkommene Gegentheil. Hass und Blutdurst sind seine Tugenden und Tollkühnheit sein ganzes Verdienst.“ Die Zumuthung dieses Menschen, „durch Blut der Freiheit Rächer zu werden“, weist Henzi mit Entrüstung zurück.

Dagegen ist Lessing's Sympathie mit Henzi allein schon eine unwidersprechliche Widerlegung der Meinung, er sei gegen politische Freiheit gleichgültig gewesen, ja ein sprechender Beweis der warmen Begeisterung für das Streben nach ihrer Verwirklichung. Und dass er die Idee der Freiheit nicht in kosmopolitischer Verschwommenheit in seinem Geiste hegte, sondern ganz bestimmt zunächst auf sein eigenes Vaterland bezog und für dieses erstrebt wissen wollte, dafür liefert uns einen schönen Beleg ein unter dem Titel: „Deutsche Freiheit“ hinterlassenes, in der Maltzahn'schen Ausgabe (Bd. XI, 1. S. 382) abgedrucktes Bruchstück. Hier tritt er in gleichem Sinne wie Justus Möser dem aufgeklärten Despotismus gegenüber für das alte Recht des Vaterlandes in die Schranken. Es heisst dort unter anderm: „Dass in den ältesten Zeiten, von welchen Tacitus schreibt, die Könige und Herzöge der Deutschen ohne Zuziehung des Volks nichts Wichtiges unternehmen durften, ist eine ausgemachte Sache; ebenso ausgemacht ist es, dass in den mittleren Zeiten die Landstände zu allen wichtigen Regierungsgeschäften gezogen wurden, z. B. wenn neue Steuern aufgelegt oder Kriege beschlossen werden sollten.... Warum sollten nicht auch noch heutigen Tages den Landschaften

alle Rechte beizulegen sein, womit sie vor 200 oder 300 Jahren versehen gewesen? Freilich hat sich die Regimentsverfassung seit 200 oder 300 Jahren sehr verändert und es ist fast nirgends mehr üblich, alle wichtigen Sachen auf den Landtag zu bringen. Wenn aber das geschieht, sollte es auch geschehen? Sollten wir wenigstens nicht in unseren Schriften unaufhörlich gegen diese ungerechte Veränderung protestiren, anstatt durch schmeichelnde Nachsicht und Entschuldigung der Grossen ihre Thathandlungen rechtsprechen?“ Als die Hauptursachen des Verfalls der Landstände aber bezeichnet Lessing „die Errichtung der stehenden Heere, die Bevorzugung des Adels durch Steuerfreiheit und durch Verleihung hoher Aemter, das Emporkommen der Landesoberherrlichkeit über die verminderte Macht des Kaisers, und er schliesst mit der Frage: „Aber sind alle diese Ursachen nicht selbst Missbräuche oder schlimme Folgen einer sonst guten Einrichtung? Und gilt auch nicht hier, dass kein Missbrauch durch noch so lange Uebung zum rechten Gebrauche wird?“ — Im zweiten Freimaurergespräch geht Lessing sogar so weit, Falk, den Hauptträger seiner eigenen Ansichten, sagen zu lassen: „Ordnung muss also auch ohne Regierung bestehen können.“ Freilich lässt er durch den Gegenredner Ernst sogleich die Bedingung hinzufügen, unter welcher allein dieser Ausspruch auf Gültigkeit Anspruch machen kann, nämlich: „wenn jedes Einzelne sich selbst zu regieren weiss“, eine Bedingung, deren Erfüllung überdies als eine schwerlich zu erwartende bezeichnet wird, und so kann jedenfalls das Prädikat eines Anarchisten ihm nicht zuerkannt werden.

Aber ein *Republikaner* war er doch? — So behauptet wenigstens einer seiner wärmsten Verehrer (zuerst in seiner Geschichte der drei französischen Revolutionen und mit einer gewissen Beschränkung auch noch im „Lessing, sein Leben und seine Werke“): „Lessing war ein Republikaner, der erste und zugleich der beste, den Deutschland bis auf diesen Tag gehabt hat, ein theoretischer natürlich, insofern er keine unmittelbaren Umwälzungen erstrebte, wie er das Heil der Menschheit überhaupt nicht an bestimmte und feste politische Formen knüpfte.“ Aber gerade um dieser untergeordneten Bedeutung willen, welche Lessing der Staatsform im Vergleich mit den inneren Bedingungen der wahren Freiheit, mit der zur menschlichen Vervollkommnung nothwendigen Vernünftigkeit der Einsicht und des sittlichen Willens beilegte, erscheint die Frage nach Lessing's politischer Theorie von vornherein schon ziemlich unerheblich; auch wird sie sich aus den spärlichen Aeusserungen über diesen Punkt schwerlich mit Bestimmtheit beantworten lassen. *Guhrauer* behauptet: „Eine ausgesprochene Vorliebe für irgend eine besondere Staatsverfassung

als die beste für alle Staaten liegt durchaus nicht in Lessing's Denkart, welcher von den politischen Formen das zeitliche Wohl der Menschheit ebenso wenig abhängig sein liess, als ihr ewiges von einer bestimmten Kirche.“ — Ausgesprochen finden wir eine solche Vorliebe allerdings in Lessing's Schriften nicht. Auch hat er gewiss nicht eine einzige Staatsform als die für alle Völker und zu allen Zeiten beste gelten lassen, und Stahr selbst, gegen welchen diese Worte gerichtet sind, verwahrt sich in der zweiten Auflage seiner genannten Schrift ausdrücklich dagegen, dass er mit Lessings Republikanismus eine solche Vorliebe für eine besimmte Form der Staatsverfassung gemeint habe. Wenn aber Guhrauer mit seinem Ausspruch Lessing zu einem *politischen Indifferentisten* hat stempeln wollen, so müssen wir, wie gesagt, dieser Zulage entschieden widersprechen. Wenn Lessing sich über die Vorzüglichkeit einer Staatsform vor der andern ebenso wenig ausgesprochen hat, wie Nathan über die Vorzüglichkeit einer positiven Religion vor der andern, so liegt der Grund hievon offenbar darin, dass ihm das Verhältniss der Staatsformen zu einander nicht so wichtig erschien, als das Verhältniss der Idee des Staates zu der Idee der Menschheit, ebenso wie auch Nathan überall, am deutlichsten in der Parabel von den Ringen, das Hauptgewicht auf das Verhältniss der positiven Religion zur Vernunft und zur Sittlichkeit legt. Aber ebenso wenig wie aus dem Stillschweigen Nathan's über den relativen Werth der verschiedenen Religionen folgt, dass er sie alle für gleich gehalten oder sich gegen sie gleichgültig verhalten habe, ebenso wenig dürfen wir aus Lessing's Stillschweigen über die verschiedenen Staatsformen schliessen, er sei gegen dieselben gleichgültig gewesen und würde sie bei einer allfälligen gegenseitigen Vergleichung für gleich erklärt haben. Einen sehr wichtigen Unterschied wenigstens hat er jedenfalls gemacht. Dies können wir aus einer Stelle seiner *Axiomata* ersehen, wo er die Antwort herbeizieht, die Solon auf die Frage, ob er seinen Bürgern die besten Gesetze gegeben, ertheilt haben soll: „die besten schlechterdings nun freilich nicht, aber doch die besten, deren sie fähig waren.“ So hat Lessing jedenfalls wenigstens bei der Aufstellung einer bestimmten Staatsform den Unterschied der bestimmten Nationalitäten und des jeweiligen Bildungsstandes beachtet wissen wollen, und hierin spricht sich doch nichts weniger als politische Gleichgültigkeit aus.

Können wir aber auch Lessing nicht mit Stahr einen *theoretischen Republikaner* nennen, so müssen wir doch mit Stahr erkennen „seine freie Männlichkeit, sein unerschütterlicher Wahrheitsmuth und seine unabhängige Lebensführung, seine Abneigung gegen Höfe und höfisches Wesen, seine Verachtung von Titeln und Orden, sein starkes Gleich-

heitsgefühl, das einem König wohl zugestand, „über ihn zu herrschen und mächtiger zu sein, nicht aber sich besser zu dünken.““ Dies macht ihn freilich noch nicht zu einem Republikaner im eigentlichen und gewöhnlichen, engeren und formellen Sinne. Aber „wenn wir darunter insbesondere nur jemanden verstehen wollen, der von einer guten Verfassung fordert, dass sie dem vernünftigen Willen des betreffenden Volkes angemessen sei, so war Lessing — das ist Hebler's treffendes Schlussurtheil in dieser Frage — unstreitig ein Republikaner. Und eben diese Gesinnung würde ihn auch zu einem ganz guten Republikaner im engeren und eigentlichen Sinne gemacht haben in jedem Lande, wo er durch diese Verfassung jene Forderung erfüllt sah.“

5. Reimarus und die wolfenbüttler Fragmente.

Wir haben nunmehr Lessing als Denker auf dem allgemein philosophischen, dem religiös-moralischen und dem politischen Gebiete, und zwar in seiner Entwicklung von Jugend auf bis zu seiner letzten Lebensperiode kennen gelernt. Lassen Sie es sich nicht verdriessen, dass wir hierauf so viel Zeit verwendet haben. Der Entwicklungsgang eines so seltenen und herrlichen Geistes und Charakters, wie der Lessing's war, ist, abgesehen von der Bedeutung, welche er für das Verständniss des Nathan hat, für sich selbst schon von einem ungemein hohen, ja wohl von einem noch höheren Interesse, als die ihrem Gehalte nach allerdings reifste, bedeutsamste und wirkungsvollste poetische Schöpfung des Mannes, der wir uns nunmehr merklicher nähern.

Zunächst ist uns jetzt der Weg gebahnt zum Verständniss der *literarischen Fehde mit Gœze*, welche nicht nur durch ihre kulturgeschichtlichen Wirkungen so wichtig geworden ist, sondern zugleich die Veranlassung und den entscheidenden Anstoss zur Ausführung des Nathan gegeben und auf die Gestaltung des Grundgedankens dieser Dichtung sowie der von ihm durchdrungenen Handlung wesentlichen Einfluss gehabt hat. — Die *Veranlassung zu jener Fehde* aber gab die Veröffentlichung der sogenannten *wolfenbüttler Fragmente*, einer Anzahl von Schriftstücken, in welchen die geoffenbarte Religion und vornehmlich die biblische Geschichte vom Standpunkte eines Anhängers der natürlichen Religion aus geprüft wird.

Der Verfasser des ganzen, bis dahin nur handschriftlich vorhandenen Werkes, aus welchem Lessing diese einzelnen Abhandlungen herausnahm, war, wie jetzt durch die unzweideutigsten Urkunden erwiesen ist, *Hermann Samuel Reimarus* (1694—1768), Professor der orientalischen Sprachen am akademischen Gymnasium zu Hamburg, ein Mann, welcher durch seine ungemeine Gelehrsamkeit, seine wissenschaftliche Schärfe und Gründlichkeit, seine Charakterfestigkeit und seinen reinen Lebenswandel bei allen, die ihn aus seinen Schriften und seinem Unterricht oder aus seinem Umgang kannten, die höchste Achtung genoss. Schon bei seinen Lebzeiten hatte er sich durch verschiedene wissenschaftliche Schriften einen bedeutenden Namen gemacht, namentlich durch „*die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*" (1754) und seine „*Vernunftlehre*" (1756), Schriften, durch welche er zuerst in Deutschland für diejenige Religionsphilosophie Bahn brach, welche in der Kant'schen Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" (1792) ihren Abschluss gefunden hat. Ob Lessing Reimarus auch persönlich gekannt hat, ist zwar nicht sicher ausgemacht, aber doch wahrscheinlich. Sicher aber ist, dass er nach Reimarus Tode mit seinen Kindern, dem in seiner Vaterstadt hochgeschätzten Arzte *Joh. Alb. Heinrich* und dessen Schwester *Elise Reimarus*, einer durch ungewöhnlichen Verstand und edle Gesinnung ausgezeichneten Frau auf's innigste befreundet war. Diese liessen ihn die Handschrift des in fünf Büchern getheilten Werkes lesen, welches ihr Vater unter dem Titel: „*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*" in seiner letzten Niedersetzung erst kurze Zeit vor seinem Tode abgeschlossen hatte. Ueber die Entstehung, den Beweggrund und die Bestimmung dieses Werkes hat sich der Verfasser selbst in einem Vorbericht, welchen Lessing in seinem siebenten Anti-Gœze abgedruckt hat, folgendermassen ausgesprochen: „Die Schrift, wozu ich hier den Vorbericht mache, ist schon vor vielen Jahren von mir aufgesetzt worden. Jedoch habe ich sie bei Gelegenheit eines öftern Durchlesens an manchen Stellen vermehrt, an andern eingekürzt oder geändert. Blos meine eigene Gemüthsberuhigung war vom ersten Anfange der Bewegungsgrund, warum ich meine Gedanken niederschrieb; und ich bin nachher nimmer auf den Vorsatz gerathen, die Welt durch meine Ansichten irre zu machen oder zu Unruhen Anlass zu geben. Die Schrift mag im Verborgenen, im Gebrauch verständiger Freunde, liegen bleiben; mit meinem Willen soll sie nicht durch den Druck gemein gemacht werden, bevor sich die Zeiten mehr aufklären. Lieber mag der gemeine Haufen eine Weile irren, als dass ich ihn, obwohl ohne meine Schuld, mit Wahrheiten ärgere und in einen wüthenden Religionseifer

setzen sollte. Lieber mag der Weise sich des Friedens halber unter den herrschenden Meinungen und Gebräuchen schmiegen, dulden und schweigen, als dass er sich und andere durch gar zu frühzeitige Aeusserung unglücklich machen sollte. Denn ich muss es zum Voraus sagen: die hierin enthaltenen Sätze sind nicht katechismusmässig, sondern bleiben in den Schranken einer vernünftigen Verehrung Gottes und Ausübung der Menschenliebe und Tugend. Da ich aber mir selbst und meinen entstandenen Zweifeln zureichend Genüge thun wollte, so habe ich nicht umhin können, den Glauben, welcher mir so manche Anstösse gemacht hatte, von Grund aus zu untersuchen, ob er mit den Regeln der Wahrheit bestehen könne oder nicht."

Trotz der hier geäusserten Bedenken des Verfassers erwachte in Lessing wohl gleich bei der ersten Lektur das Verlangen, dieses Werk und zwar vollständig zu veröffentlichen, und Elise Reimarus verstand sich trotz des anfänglichen Widerstrebens ihres Bruders dazu, Lessing bei seinem Abgang von Hamburg nach Wolfenbüttel 1770 wenigstens einen Theil desselben in einer nach dem ersten Entwurf gemachten Abschrift zu beliebigem Gebrauch zu überlassen, nur unter der Bedingung, den Namen des Verfassers zu verschweigen, was denn Lessing auch aufs gewissenhafteste beobachtet hat. — Die Veröffentlichung aber konnte nicht so bald stattfinden, als Lessing anfangs gewünscht hatte. Als Moses Mendelssohn ihn 1770 in Wolfenbüttel besuchte, gab er ihm die Handschrift zu genauer Durchsicht und Prüfung nach Berlin mit, und als er 1771 seine dortigen Freunde besuchte, wollte er trotz ernstlicher Einwendungen von ihrer Seite sogleich das Ganze drucken lassen. Auch fand sich ein Verleger dazu; derselbe trat aber zurück, als die Censur sich weigerte, ihr Vidi unter das Manuscript zu setzen. So nahm denn Lessing den Ausweg, es in seinen *„Beiträgen zur Geschichte und Literatur* aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel," für welche ihm vom Herzog von Braunschweig Censurfreiheit bewilligt worden war, bruchstückweise abdrucken zu lassen. Das erste Fragment erschien aber erst 1774 in dem dritten Theil der Beiträge.

Gegen den Vorwurf der *Indiscretion*, welche er damit begangen zu haben schien, dass er Fragmente aus dem ganzen Werke trotz der vom Verfasser in seinem Vorbericht ausgesprochenen Bedenken veröffentlichte, rechtfertigt er sich am Schlusse seines siebenten Anti-Gœze in einer Weise, die bei ehrlichen Gegnern jenen Vorwurf von vornherein unmöglich macht. — Um aber das *Geheimniss* der Urheberschaft und vielleicht die Censurfreiheit noch mehr zu sichern, gab er in den Vorbemerkungen zum ersten Fragment vor, er habe

dasselbe unter den allerneusten Handschriften der wolfenbüttler Bibliothek vorgefunden. „Es sind, sagt er, Fragmente eines Werkes: aber ich kann nicht bestimmen, ob eines wirklich einmal vollendet gewesenen und zerstörten oder eines niemals zu Stande gekommenen Werkes: denn sie haben keine allgemeine Aufschrift; ihr Urheber wird nirgends angegeben; auch habe ich auf keine Weise erfahren können, wie und wann sie in unsere Bibliothek gekommen. Ja sogar, dass es Fragmente *eines* Werkes sind, weiss ich nicht mit Gewissheit, sondern schliesse es nur daher, weil sie alle *einen* Zweck haben, alle sich auf die geoffenbarte Religion beziehen und vornehmlich die biblische Geschichte prüfen.

Sie sind mit der äussersten Freimüthigkeit, zugleich aber mit dem äussersten Ernste geschrieben. Der Untersucher vergisst seine Würde nie; Leichtsinn scheint nicht sein Fehler gewesen zu sein und nirgends erlaubt er sich Spöttereien und Possen. Er ist ein wahrer gesetzter Deutscher, in seiner Schreibart und in seinen Gesinnungen. Er sagt seine Meinung geradezu und verschmähet alle kleinen Hülfsmittel, den Beifall seiner Leser zu erschleichen.“

Die in diesen letzten Sätzen ausgesprochene Hochschätzung des rein sittlichen und echt wissenschaftlichen Geistes, welcher in der ganzen Schrift walte, hat ohne Zweifel neben der Hochachtung, welche er dem ganzen Charakter und Leben des Verfassers zollte, Lessing den ersten Antrieb zur Herausgabe derselben gegeben. Er sah hierin sogar eine Pflicht, weil er den insgeheim genährten Zweifel für den verderblichsten hielt und durch offene Erörterung desselben der Wahrheit einen Dienst leisten zu müssen glaubte. Auch war der wissenschaftliche Standpunkt des Verfassers wesentlich derselbe, auf welchem sich, wie wir gesehen haben, Lessing bereits seit einer Reihe von Jahren, esoterisch wenigstens, befunden hatte. Es war der Standpunkt der Vernunftreligion, welche Reimarus, obgleich ursprünglich Wolfianer, von der durch Wolf ihr noch zugemutheten Aufgabe, den religiösen Glauben durch Vernunftbeweise zu stützen, lossprach, m. a. W. der Standpunkt des zu Anfang des 18. Jahrhunderts von England nach Frankreich übergegangenen und um die Mitte des Jahrhunderts auch nach Deutschland verpflanzten *Deismus,* welcher alle positiven, durch Inspiration geoffenbarten Glaubenssätze verwarf und in denselben nicht eine reine Quelle der echten Religion, sondern nur eine Trübung und Hemmung derselben erblickte, welcher sich aber, wie in Deutschland zumeist, so insbesondere bei Reimarus freihielt von der frivolen Auffassung und Aeusserungsweise der französischen Encyclopädisten und Voltaire's, sowie auch eines Mauvillon und Unzer und von der platten und beschränkten Gemeinheit

und Unverschämtheit eines Bahrdt, und bei der scharfen Prüfung, welcher er die Bibel als Religionsquelle unterwarf, nicht bloss den auf Endliches und Bedingtes gerichteten Verstand, sondern die auf den idealen Kern ausgehende theoretische und praktische Vernunft walten liess.

Das *erste*, 1774 im dritten Beitrag abgedruckte *Fragment* hat den Titel: „Von *Duldung der Deisten*." In diesem Fragment beschwert Reimarus sich darüber, dass man im Schosse der Christenheit den vernünftigen Verehrern Gottes nicht einmal die gleiche Duldung gewähre, wie den Bekennern nichtchristlicher Religionen, und den krassesten Aberglauben lieber sehe, als eine vernünftige Auffassung der Religion. „Bei den Katholiken, so heisst es unter anderm, ist die Intoleranz wenigstens konsequent; nicht so bei den Protestanten, welche sonst allen Sekten in und ausser der Christenheit ein freies Bekenntniss und öffentlichen Gottesdienst gestatten." .... Es sei unbillig, sagt er weiterhin, Jemanden zu verfolgen, weil er nicht glaubt, was zu glauben gar nicht in unserer Macht noch in unserem freien Willen steht. Dadurch erzeuge man Heuchelei oder blinden Glauben, beides des Menschen als eines vernünftigen Wesens unwürdig. Am schlimmsten sei das Geschrei der Geistlichen auf den Kanzeln, die alle Anhänger vernünftiger Ueberzeugungen sogleich dem Pöbel als ruchlose Religionsspötter und Gotteslästerer bezeichneten.

Der in diesem letzten Satz enthaltene Vorwurf bildet zugleich das Thema des *zweiten Fragments*, welches im vierten Theile der Beiträge 1777 mit vier andern Fragmenten veröffentlicht wurde. Es führt den Titel: „*Die Verschreiung der Vernunft von der Kanzel*", und zeigt, wie diese im Widerspruch stehe mit dem Geiste und der Lehre Christi.

Das *dritte* und *vierte Fragment* sind gegen die Lehre von einer *übernatürlichen*, durch unmittelbare göttliche Eingebung bewirkten *Offenbarung* gerichtet, welche der Verfasser als den Grund der Unduldsamkeit und zugleich als ebenso unzweckmässig wie unmöglich darstellt. Der einzige Weg zur Verbreitung wahrer Erkenntniss „bleibt die Sprache und das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menschen, gelehrten und ungelehrten, Barbaren und Griechen, Juden und Christen, aller Orten und zu allen Zeiten sich deutlich darstellen." Das vierte Fragment sucht insbesondere von den Büchern des alten Testaments zu beweisen, dass sie *nicht geschrieben seien, eine zur Beseligung des Menschen dienende Religion zu offenbaren*, da sie weder die Lehre von der Unsterblichkeit noch von der künftigen Belohnung und Bestrafung enthalten.

Nachdem Reimarus hiermit seine kritischen Grundsätze dargelegt hat, wendet er sie in den folgenden Fragmenten auf einzelne Stellen und Abschnitte der Bibel an.

Das *fünfte Fragment* deckt die Unmöglichkeit des *Durchgang's der Israeliten durch das rothe Meer* und die in der Erzählung desselben enthaltenen Widersprüche auf; das *sechste* stellt in ähnlicher Weise die *Auferstehung Jesu* als unglaublich dar; der ganze Vorgang beschränke sich darauf, dass die Jünger, wie die Pharisäer und Hohenpriester bei Matthäus behaupten, den Leichnam gestohlen hätten.

„Das Dreisteste und Stärkste aber, um es mit Lessing's Worten im vierten Bruchstück zu bezeichnen, das *siebente Fragment: „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*", welches Lessing erst 1778, nachdem die Fehde mit Gœze bereits entbrannt war, als ein besonderes Buch veröffentlichte und zwar ohne alle Zusätze von seiner Seite, wodurch dasselbe, wie Guhrauer sich ausdrückt, abgesehen von dem Inhalt, um so schroffer und herausfordernder dasteht. Er begleitete es nur mit einer Vorrede, in welcher er es selbst als das gewichtigste unter allen Fragmenten und als Hauptschlüssel zum rechten Verständniss derselben ankündigte. Und das mit dem vollsten Rechte. Der Hauptinhalt ist nämlich dieser: Der Zweck Christi ist nicht derselbe, welchen seine Jünger und die Evangelisten bei der Ausbreitung seiner Lehre durch Wort und Schrift verfolgten. Der Zweck Christi war ein national-jüdischer, die in den messianischen Weissagungen verheissene Befreiung des jüdischen Volkes aus seiner politischen Knechtschaft und die Wiederherstellung des theokratischen Reiches in seiner vollen Herrlichkeit, und Bedingung hiezu der Glaube an ihn als den verheissenen göttlichen Retter. Nachdem aber durch Jesu Hinrichtung den Jüngern alle Hoffnung auf die Verwirklichung dieses Planes abgeschnitten war, verkündeten sie statt des triumphirenden Heilandes den leidenden, statt des weltlichen den rein geistigen, statt des irdischen den himmlischen; sie verlegten die Erfüllung der Prophezeihungen aus dem diesseitigen in ein jenseitiges Leben, in welchem Christus zu Gericht sitzen werde. Zu diesem Behufe aber mussten sie die Auferstehung erfinden und zugleich den alten messianischen Weisssagungen eine ganz andere Deutung geben, als sie ursprünglich hatten.

Ueber diese den tiefsten Grund des ganzen orthodoxen Lehrgebäudes untergrabende Auffassung des Christenthums konnte Lessing natürlich mit Recht in seiner Vorrede zu dem letzten Fragment sich folgendermassen äussern: „Aus dem, was ich nun noch aus den Papieren des Ungenannten mitzutheilen im Stande bin, wird man, wo nicht günstiger, doch richtiger von dem Fragmente der Auf-

erstehungsgeschichte urtheilen lernen. Man wird wenigstens aufhören, seinen Verfasser als einen Wahnsinnigen zu verschreien, der die Sonne mit einem Schneeballe auslöschen will; indem man nun wohl sieht, dass die Zweifel, welche er wider die Auferstehungsgeschichte macht, nicht das sind noch sein sollen, womit er die ganze Religion umzustossen vermeint. Er schliesst ganz so lächerlich nicht, als man ihn bisher schliessen lassen: „die *Geschichte* der Auferstehung ist verdächtig, folglich ist die ganze Religion falsch, die man auf die *Auferstehung* gegründet zu sein vorgiebt“; sondern er schliesst vielmehr so: „Die ganze Religion ist falsch, die man auf die Auferstehung gründen will; folglich kann es auch mit der Auferstehung seine Richtigkeit nicht haben, und die Geschichte derselben wird Spuren ihrer Erdichtung tragen, deren sie auch wirklich trägt.“

Kein Wunder, dass dieses letzte Fragment unter allen die grösste Entrüstung hervorrief und dass gegen dieses die meisten und heftigsten Angriffe nicht nur von Seiten der Orthodoxen sich richteten, sondern selbst das Haupt der historisch-kritischen Rationalisten, *Semler*, erschrocken über die letzten Konsequenzen der von ihm selbst eingeschlagenen Richtung gegen den Ungenannten und gegen dessen Herausgeber auftrat, welchen er in einem Anhang zu seiner „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten“ sogar nach Bedlam in's Narrenhaus zu schicken sich nicht entblödete. Lessing sah dies gar wohl voraus; aber der Anfang seiner Vorrede zu diesem letzten Fragment zeigt uns, mit welcher Ruhe und Siegeszuversicht er allen fernern Angriffen entgegensah.

Ehe wir aber auf die durch die Herausgabe der Fragmente hervorgerufene Polemik weiter eingehen, müssen wir, um für diese das rechte Verständniss zu ermöglichen, *das Verhalten Lessing's bei der Herausgabe der Fragmente oder seine Stellung zu dem Inhalt der Fragmente*, wie sie sich in seinen *Zusätzen* zu den Fragmenten kundgiebt, etwas näher in's Auge fassen.

Wir haben schon früher auf Grund unserer Darstellung der religiösen Entwicklung Lessing's bemerkt, dass derselbe mit insofern denselben Standpunkt einnahm, als er unbeschränkte Freiheit der Forschung in religiösen Dingen verlangte und insbesondere die Vernunft als höchste und reinste Erkenntnissquelle religiöser Wahrheiten geltend machte. Eine andere Frage aber ist, ob er dem Genossen seines obersten Grundsatzes seiner Forschung in der Anwendung desselben überall beistimmte und zu denselben Ergebnissen gelangt ist wie dieser. Und diese Frage dürfen wir durchaus nicht bejahen. Wir sehen vielmehr Lessing in den „Winken“ und „Zusätzen“, welche er den Fragmenten beigiebt, nicht selten seine Waffen gegen deren

Verfasser kehren oder den Gegnern desselben die Waffen bezeichnen, welche sie mit besserm Erfolg als die bisherigen gegen ihn führen könnten, und ihnen eine Art Gebrauchsanweisung dazu geben. Wenn er auch der biblischen Kritik des Fragmentisten in den einzelnen Punkten meistens beipflichtet, so geschieht dies doch nicht überall, und in verschiedenen wichtigen Fragen giebt er ihm zwar den Vordersatz seiner Syllogismen oder selbst das nächste Resultat zu, leugnet aber die Folgerung. Wie wir ihn bereits früher einerseits der Halbheit und Inkonsequenz gewisser Rationalisten gegenüber der Orthodoxie um ihrer Entschiedenheit und Konsequenz willen den Vorzug geben sahen, so ruft er jetzt dem rüstigen Renner auf dem Pfade zur Wahrheit ein kräftiges Halt zu, wenn er in seinem Eifer über das Ziel hinausschiesst. Er gebraucht die Zügel ebenso wacker wie die Spornen.

Um ihn aber in diesem Verfahren nicht ebenso zu verkennen, wie selbst seine Freunde zeitweise versucht waren, müssen wir auch hier seine Zwecke und seine Methode im Auge behalten. An seinen Bruder schrieb er am 16. März 1778, er denke, seine Antwort an Gœze werde einigermassen seinen, des Bruders, Beifall haben, wenn er bedenke, dass er darin nicht alles, was er *γυμναστικῶς* schreibe, auch *δογματικῶς* schreiben würde, d. h. dass er nicht alles darin als sein letztes Wort, als das letzte Resultat seines Nachdenkens würde geltend machen und stehen lassen, sondern dass er Manches nur versuchsweise und vorläufig niedersetze, um seine und seiner Gegner Kräfte zu üben und im Interesse der Wahrheit zu weiteren Kämpfen und Forschungen anzuregen. Und in seinem Zusatz zum fünften Fragment sagt er, „er eile, jedem Fragment insbesondere einige Gedanken beizufügen, um hiernächst dem ersten panischen Schrecken zu steuern, der einen kleinmüthigen Leser befallen könnte.“ Diese löbliche Absicht Lessing's hat unter den Zeitgenossen wohl Niemand besser gewürdigt, als Matthias Claudius in seinem Wandsbecker Boten. Es heisst dort in seiner „Nachricht von meiner Audienz beim Kaiser von Japan“, worin er, Asmus, dem Chan über die Fragmente und Lessing's Zusätze berichtet: „So ein Trupp Religionszweifel ist aber wie die Klapperschlange und fällt über den ersten besten Mann her; das will er (Lessing) nicht haben und darum hat er gleich jedem Zweifel einen Maulkorb umgethan, oder, wenn Ew. Majestät den Maulkorb etwa nicht leiden können, er hat jedwedem Zweifel ein Felsstück mit scharfen Ecken in den Hals geworfen, daran zu nagen, bis sich irgend ein gelehrter und vernünftiger Theologe rüste.“ Auch diese letzte Absicht und Erwartung ist Lessing nicht etwa untergeschoben. In seinem dritten Bruchstück zu den Fragmenten sagt

er: „Wahrlich, er soll noch erscheinen, auf beiden Seiten soll er noch erscheinen, der Mann, welcher die Religion so bestreitet, und der, welcher die Religion so vertheidigt, als es die Wichtigkeit und Würdigkeit des Gegenstands erfordert. Mit all den Kenntnissen, all der Wahrheitsliebe, all dem Ernst! — — — Wie nahe unser Verfasser dem Ideale eines ersten Bestreiters der Religion gekommen, lässt sich aus diesen Fragmenten zwar einigermassen schliessen, aber nicht hinlänglich erkennen. Raum genug scheint er mit seinen Laufgräben eingenommen zu haben und mit Ernste geht er zu Werke. — Möchte er bald einen Mann erwecken, der dem Ideale eines ersten Vertheidigers der Religion nur ebenso nahe käme.“

So viel zur allgemeinen Kennzeichnung von Lessing's Verhalten zu den Fragmenten, welches mit unserer früheren Kennzeichnung seines religiösen Standpunktes in vollstem Einklang steht. Als Belege mögen unter den einzelnen Punkten nur einige der bezeichnendsten und für den letzten Zweck dieser Vorlesungen wichtigsten herausgehoben werden.

Gleich in den Zusätzen zum ersten Fragment: „von Duldung der Deisten“ bekundet er den heiligen Ernst und die Ehrfurcht, mit welcher er die Religion selbst behandelt und von allen andern behandelt wissen will, indem er die Forderung, sie zu dulden, unter eben diese Bedingungen stellt. „... Aber unsere Deisten wollen ohne alle Bedingung geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten, und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen, und doch geduldet sein. Das ist freilich ein wenig viel, und ganz gewiss mehr, als ihren vermeinten Vorgängern in der alten jüdischen Kirche erlaubt war. Denn wenn deren einer des Herrn Name lästerte, so ward er ohne Barmherzigkeit gesteinigt (Levit. 24, 12), und die Entschuldigung half ihm nichts, dass er nicht den wahren Gott, den die Vernunft den Menschen lehre, sondern den Aftergott gelästert habe, wie die Juden sich ihn bildeten.“

Hiermit will Lessing natürlich der wahren Duldsamkeit nicht im mindesten Abbruch thun. Sein Tadel ist nur gegen die Frivolität gewisser Deisten gerichtet, und ohne Zweifel hat Guhrauer Recht, wenn er meint, Lessing habe hierbei besonders Voltaire im Auge gehabt. „Seichtigkeit und Spötterei auf dieser Seite war ihm ebenso verhasst, wie Stolz und Nasenrümpferei auf der andern, auf Seite der Offenbarungsgläubigen.“

Zu Anfang seiner Zusätze zu den 1777 veröffentlichten Fragmenten skizzirt er mit kurzen, aber durchaus bestimmten und festen Zügen die Grundgedanken, welche er in seinen ferneren Zusätzen und in

seiner ganzen Polemik über dieselben folgerichtig durchführt. Sie betreffen vor allem *das Verhältniss des Christenthums zur Theologie und zur Bibel.* Ueber das erste sagt er in der schon bei früherer Gelegenheit von uns angeführten Stelle: „Der gelehrte Theologe könnte am Ende darüber (d. h. über die durch die Fragmente angeregten Schwierigkeiten und Zweifel) verlegen sein, aber auch der Christ? Der gewiss nicht. Jenem höchstens könnte es zur Verwirrung gereichen, die Stützen, welche er der Religion unterziehen wollen, so erschüttert zu sehen; die Strebepfeiler so niedergerissen zu finden, mit welchen er, wenn Gott will, sie so schön verwahrt hatte. Aber was gehen den Christen dieses Mannes Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig *fühlt.* — Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt: was kümmert es ihn, ob Rollet, oder ob Franklin, oder ob keiner von beiden Recht hat? — Also: Religion und Theologie sind zwei verschiedene Dinge; jene beruht in dem Gefühl, welches sich in der Liebe äussert, diese in gelehrter Erkenntniss, welche zu jener ganz entbehrlich, von welcher also jene ganz unabhängig ist. Und auf welche von diesen beiden Seiten Lessing für seine Person sich geneigt hat, das können wir wohl mit ganzer Sicherheit daraus abnehmen, dass er an einer andern Stelle sagt: „Ich habe noch immer die besten Christen unter denen gefunden, die von der Theologie am wenigsten wussten."

Und über das Verhältniss des Christenthums zur Bibel stellt er hier bereits die wichtigsten der Sätze auf, welche er später unter dem Namen *Axiomata* weiter ausgeführt hat. Er fährt nämlich so fort: „Kurz: der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. .... Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten."

Im dritten Fragment findet Lessing „den Beweis, dass eine Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten, unmöglich sei, mit aller Strenge geführt." „Allein — so fährt er fort — wenn nun gleichwohl eine Offenbarung nützlich und nöthig ist, sollte Gott demohngeachtet lieber *gar* keine ertheilen, weil er keine *solche* ertheilen konnte? Sollte Gott dem ganzen menschlichen Geschlechte diese Wohlthat vorenthalten, weil er nicht alle Menschen zu gleicher Zeit in gleichem Grade daran Theil nehmen lassen konnte? Wer hat das Herz, hierauf mit Ja zu antworten?" Mit dieser Frage ist bereits auf den Grundgedanken hingewiesen, welchen Lessing in

der Erziehung des Menschengeschlechts ausgeführt hat. Er verwirft darin, wie wir gesehen haben, den Offenbarungsglauben nicht unbedingt, sondern weist ihm eine der Vernunftreligion gegenüber freilich untergeordnete Stelle in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit an.

Von eben diesem Standpunkt aus lässt Lessing auch den im fünften Fragment aufgestellten Beweis dafür, dass die Bücher des alten Testaments nicht geschrieben seien, eine Religion zu offenbaren, nicht gelten. Das Fragment stützt seinen Schlusssatz auf die Prämisse, dass das alte Testament von keiner Unsterblichkeit der Seele, von keinen Belohnungen und Strafen nach diesem Leben wisse. Diese Prämisse muss Lessing freilich zugeben, aber er giebt die Folgerung nicht zu. Ebenso wenig wie aus gewissen Vorzügen des alten Testaments auf dessen Göttlichkeit zu schliessen sei, ebenso wenig aus seinen Mängeln auf die Ungöttlichkeit. „Bücher können gar wohl von Gott sein, durch eine höhere Eingebung Gottes verfasst sein, ob sich schon nur wenige oder gar keine Spuren von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung nach diesem Leben darin finden." Und im Anschluss an diesen Satz theilt Lessing den ersten Theil seiner Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts mit, deren zweiten er damals schon niedergeschrieben oder entworfen hatte, aber erst 1780 mit dem ersten zusammen drucken liess.

Ueber die *Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte*, welche das sechste Fragment nachzuweisen sucht, spricht er sich in seinen Zusätzen zunächst dahin aus, dass zwischen Widersprüchen unter den *Zeugen* und Widersprüchen unter den *Geschichtsschreibern* der Aussage dieser Zeugen zu unterscheiden sei, und er findet in den Evangelien nur Widersprüche der zweiten Art, diese aber als unausbleibliche. Auf die Einwendung, dass bei diesen Nachrichten der heilige Geist wirksam gewesen sei, erwidert er: „Ganz recht, nämlich dadurch, dass er jeden zu schreiben getrieben, wie ihm die Sache nach seinem besten Wissen und Gewissen bekannt gewesen." Er schliesst damit, dass er demjenigen, welcher das Wunder der Auferstehung verfechten wolle, die Aufgabe zuweist, die 10 Widersprüche des Fragments nicht bloss zum Theil, sondern sämmtlich zu heben. Ueber die Unrichtigkeit des Schlusses aber, welchen Reimarus aus den Widersprüchen in der Erzählung von der Auferstehung zieht, dass nämlich diese schon darum unglaublich sei, spricht er sich ebenso wie über die Widersprüche selbst bestimmter und einlässlicher nicht an diesem Orte, sondern erst im Jahre 1778 auf Veranlassung der betreffenden *Polemik* aus, zu deren Besprechung wir nunmehr überzugehen haben.

6. Lessing's Streit wegen der Fragmente.

Es konnte nicht fehlen, dass der Fehdehandschuh, welchen Lessing durch die Herausgabe der Fragmente allen Offenbarungsgläubigen hingeworfen hatte, von diesen aufgehoben wurde. Die Entrüstung derselben über den in den Fragmenten gegen die Fundamente ihres ganzen Systems unternommenen Sturm machte sich in einem mit der Zeit immer leidenschaftlicheren Kampfe Luft, welcher zwar nur ein Jahr lang, nicht über 1778 hinaus geführt worden ist, dessen Wirkungen aber sich noch bis in unsere Zeit erstrecken. Auch hätte Lessing selbst nichts anderes erwartet und bezweckt, als dass die Forschungen des Fragmentisten und die Sätze, zu welchen er dabei gelangt war, einer möglichst strengen Prüfung unterworfen würden, und er selbst war ja hierin in seinen Zusätzen, welche grossentheils Gegensätze enthielten, vorangegangen. Ja die Angriffe der orthodoxen Theologen kamen für Lessing nicht einmal so rasch, als er erwartet hatte, und die ersten waren gar nicht gegen ihn, den Herausgeber, sondern nur gegen den Fragmentisten gerichtet und der erste zugleich noch in einem sehr gemässigten und anständigen Ton gehalten. Es war die von dem Direktor *Schumann* zu Hannover 1777 verfasste Schrift: *„über die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion.“* In dieser war der Behauptung des Fragmentisten, dass ein gegründeter Bibelglaube nur aus dem vollen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft entspringen könne, der nach Paulus und Origines sogenannte Beweis des Geistes und der Kraft entgegengehalten, d. h. der Beweis aus den *erfüllten Weissagungen des alten Testaments* und den von Christus und den Aposteln verrichteten *Wundern des neuen Testaments.* Hierauf antwortete Lessing sofort (1777) mit zwei kleinen Schriften. Die erste hat den Titel: *„über den Beweis des Geistes und der Kraft“*, die zweite: *„das Testament Johannis.“*

In der ersten Schrift unterscheidet Lessing zunächst zwischen erfüllten Weissagungen und Wundern, welche wir selbst erlebt und gesehen haben, und solchen, welche nur historisch überliefert seien. Jenen würde er sich als Beweisen des Geistes und der Kraft fügen, diese dagegen könnten ihm nicht mehr als Beweise gelten für den Glauben an etwas, was er auf andere seiner Zeit angemessenere Beweise glauben könne. Dies liege daran, dass dieser Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr habe,

sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken sei. „Wenn keine historische Wahrheit — so heisst es weiter — demonstrirt werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstrirt werden. Das ist: *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.*“ .... Das — so heisst es weiter — das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir Jemand hinüber helfen, der thue es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir.“ Und er schliesst mit dem Wunsche, den ich schon früher angeführt habe: „Möchte doch alle, welche das *Evangelium* Johannis trennt, das *Testament* Johannis wieder vereinigen! Es ist freilich apokryphisch, dieses Testament, aber darum nicht weniger göttlich.“ Sie kennen dieses Apokryphon bereits. Es ist die schon in den Gedanken über die Herrnhuter erlassene Mahnung zu gegenseitiger Liebe, welche über alle Glaubensunterschiede hinweghelfen soll, zugleich der innerste Kern des dramatischen Gedichts Nathan. Jene Lessing'sche Gegenschrift gegen Schumann ist in Briefform an diesen selbst gerichtet und, wie Sie schon aus dem Schlusse schliessen können, um mich Lessing's eigener Worte zu bedienen, von Anfang bis zu Ende geschrieben „mit der Hochachtung, welche Untersucher der Wahrheit gegen einander zu tragen sich nie entbrechen.“

Nicht so durchgehend finden wir diesen Ton in der *zweiten* auf die Fragmente bezüglichen Streitschrift, welche Lessing 1778 unter dem Titel: „*Eine Duplik*“ herausgab. Sie ist die Erwiderung auf eine Schrift, welche *Joh. Hrch. Räss*, Archidiakonus und Superintendent zu Wolfenbüttel (daher von Lessing „mein Nachbar“ genannt) unter dem Titel: „Die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi gegen einige im vierten Beitrag gemachte neue Einwendungen vertheidigt“ anonym 1777 zu Braunschweig herausgegeben hatte. Ueber Anlass und Zweck der Lessing'schen Gegenschrift geben die kürzeste und bestimmteste Auskunft folgende Worte Lessing's selbst: „Mein Ungenannter (Reimarus) behauptet: die Auferstehung Christi ist *auch darum* nicht zu glauben, weil die Nachrichten der Evangelisten davon sich widersprechen. Ich erwidere: Die Auferstehung Christi kann ihre gute Richtigkeit haben, *ob* sich *schon* die Nachrichten der Evangelisten widersprechen. Nun kömmt ein dritter und sagt: Die Auferstehung Christi ist schlechterdings zu glauben, *denn* die Nachrichten der Evangelisten davon widersprechen sich nicht. Man gebe auf dieses „auch darum“, auf dieses „obschon“, auf dieses „denn“

wohl Acht. Man wird finden, dass auf diesen Partikeln gerade nur nicht alles beruht."

Der eigentliche Zweck Lessing's ist hiernach darzuthun, dass es mit dem „*Denn*" des Dritten (Räss) nicht weit her ist, d. h. dass er keinen einzigen der zehn von Reimarus aufgedeckten Widersprüche gehoben hat, während es doch nach Lessing's Zusätzen seine Aufgabe gewesen wäre, alle zehn zu widerlegen. Zugleich aber spricht sich Lessing hier auf's entschiedenste dahin aus, dass er die Folgerung, welche der Fragmentist aus diesen Widersprüchen ziehe, nämlich die Verneinung der Auferstehung Christi nicht für richtig anerkennen könne. „Ich gab den Vordersatz zu, sagt er; ich leugnete die Folge." .... „Soll unsere jetzige Ueberzeugung von der Auferstehung Christi nicht gegründet genug sein, wenn sie sich bloss auf jenes Resultat der Aussagen gründet, und sich nicht zugleich auf die völlige Uebereinstimmung der Geschichtsschreiber von diesen Aussagen gründen kann? — Da wären wir, die wir jetzt leben, schön daran!

Und gleichwohl möchte ich gar zu gern behaupten, dass wir, die wir jetzt leben, auch in diesem Punkte besser daran sind, als die, zu deren Zeiten die Augenzeugen noch vorhanden waren. Denn der Abgang der Augenzeugen wird uns reichlich durch etwas ersetzt, was die Augenzeugen nicht haben konnten. Sie hatten nur den Grund vor sich, auf den sie, in Ueberzeugung seiner Sicherheit, ein grosses Gebäude aufzuführen wagten. Und wir, wir haben dieses grosse Gebäude selbst, aufgeführt vor uns. — Welcher Thor wühlet neugierig in dem Grunde seines Hauses, bloss um sich von der Güte des Grundes seines Hauses zu überzeugen? — Setzen musste sich das Haus freilich erst, an diesem und jenem Orte. — Aber dass der Grund gut ist, weiss ich nunmehr, da das Haus so lange Zeit steht, überzeugender, als die es wissen konnten, die ihn legen sahen."

Stünde der Tempel zu Ephesus jetzt noch in seiner ganzen Pracht, so würde er, Lessing, nicht mindere Freude daran haben und ihn nicht minder bewundern, wenn er auch irgendwo die Nachricht fände, derselbe ruhe auf einer Grundlage von Kohlen. „Ich lobe mir, was über der Erde steht, und nicht, was unter der Erde verborgen liegt." .....

In Betreff des *Tones* dieser Lessing'schen Streitschrift habe ich bereits bemerkt, dass derselbe sich nicht von Anfang bis zu Ende gleich bleibe. Sie beginnt ganz milde und human; im weiteren Fortgang aber wird er immer heftiger und bitterer. Um nur ein kurzes Beispiel anzuführen: in dem letzten Abschnitte heisst es wörtlich: „Diese eckeln Missgeburten seines eigenen Gehirnes, deren man

freilich den langen Tag über nicht so viele ersäufen kann, als er die folgende Nacht wieder auszubrüten im Stande ist: sind das, was seine Ueberzeugung an der Gewissheit der Auferstehung Christi *vollendet* hat?" — Woher dieser auffallende Wechsel des Tones? Lessing hat es uns in der Schrift selbst gesagt. Daher, weil sein Gegner den Fragmentisten von Seiten der Redlichkeit seines Charakters, wissenschaftlichen Vermögens und Ernstes verdächtigt, weil er ihn als einen ebenso unwissenden als boshaften Mann bezeichnet hatte, „der in seiner Schmähschrift schnurstracks wider einander laufende Behauptungen in der Auferstehungsgeschichte gefunden, bloss weil er sie finden *wollen*, nicht weil er das Unglück gehabt, sie wirklich dafür zu halten." „Wenn das wahr ist — so schliesst Lessing diese Hinweisung — so bin ich, ich sein von ihm ungebetener Herausgeber nicht allein ebenso strafbar, sondern noch weit strafbarer als er selbst." Das ist es, warum Lessing zu seinem Bedauern „sich bei seiner Darstellung auf eine vermeinte Herausforderung in derjenigen Entfernung nicht halten konnte, in welcher sich zu halten der Gegner ihm so gütig freistellen wollen."

Die *Duplik* gegen *Räss*, in ihrem Hauptinhalt ein echt Lessing'sches Meisterstück von Bibelkritik, bildet hinsichtlich ihres Tones den Uebergang von den beiden an *Schumann* gerichteten Schriften zu denen gegen Gœze, in welchen der Streit wegen der Fragmente mit der grössten Hitze entbrannt und durchgeführt wird und durch welche dieser Streit seine grösste Berühmtheit und Folgewichtigkeit erhalten hat. Erinnert der Anfang der Duplik durche seine Mässigung und Milde noch an die ersten Streitschriften, so wird im Verlaufe derselben und vollends am Ende wenigstens eine der Tonarten angeschlagen, welche in den Schriften gegen Gœze erklingen. Doch ehe wir über diese bestimmter und einlässlicher berichten, haben wir uns etwas näher mit dem Manne bekannt zu machen, welchem wir es zu verdanken haben, dass Lessing uns in seinen letzten Lebensjahren noch mit seinen populärsten und in ihrer Art einzig dastehenden Musterstücken literarischer Polemik, sowie auch mit dem von uns noch insbesondere zu behandelnden dramatischen Gedicht beschenkt und den mit geistiger Beschränktheit und Wahrheitshass gepaarten pfäffischen Hochmuth und Verfolgungseifer, als deren Typus sein Gegner sich ihm darstellte, für alle Zeiten an den ebenso wohlverdienten als wissenschaftlich und moralisch vernichtenden Pranger gestellt hat.

Johann Melchior Gœze, geboren zu Halberstadt 1717, seit 1755 Hauptpastor an der Katharinenkirche zu Hamburg und seit 1760 Senior des dortigen Ministeriums, konnte als massloser Eiferer für

die altlutherische Orthodoxie und als unerbittlicher und gehässiger Verfolger aller anders Denkenden und Glaubenden und überdies als entschiedener Feind und Verfolger des Theaters offenbar Lessing's Mann nicht sein. Und doch haben beide, während Lessing in Hamburg lebte, wenn auch nicht in einem freundschaftlichen, so doch in einem freundlichen Verhältniss zu einander gestanden. Diese auffallende Thatsache bedarf der Erklärung. Allerdings war Gœze in seiner ganzen Denkart und Gesinnung Lessing's entschiedenster Gegensatz. Aber was er war, das war er eben ganz, und schon deshalb mochte er ihm, dem abgesagten Feind aller Halbheit, ein gewisses Interesse einflössen, dasselbe Interesse, um mit Stahr zu reden, „mit welchem ein Naturforscher ein seltenes Exemplar einer gewissen Gattung studiert." Zudem befand er sich im Besitz einer schätzbaren Münzsammlung und Bibliothek, welche namentlich eine grosse Anzahl Lutherischer Bibelausgaben, darunter auch die ältesten, enthielt, und besass, wozu freilich auch der Beschränkteste gelangen kann, eine gewisse numismatische und bibliothekarische Gelehrsamkeit. Dass er überdies gute Rheinweine im Keller führte, welche Lessing ebenfalls liebte — wohl der einzige Gegenstand ihrer Sympathie — kann natürlich nicht im Ernst als Erklärungsgrund für ihren persönlichen Verkehr angeführt werden. Anderseits hatte Gœze gleich beim ersten Auftreten Lessing's als Dramaturgen alle Ursache, mit ihm zufrieden zu sein und ihn bei seinen Angriffen auf das Theater wenigstens persönlich zu schonen. Bei Besprechung der ersten Vorstellung nämlich — es war Cronegk's Olint und Sophronie — hatte Lessing den Stand der Geistlichen, welchen er ja als solchen an und für sich ebenso wie die Religion immer in hohen Ehren hielt und vor Spott oder rücksichtsloser Behandlung bewahrt wissen wollte, gegen Herabsetzung von der Bühne herab in Schutz genommen. Wohl zum Danke hiefür liess Gœze bei den leidenschaftlichen Angriffen, welche er namentlich 1769 gegen das Theater überhaupt und insbesondere gegen den Pastor Schlosser als Theaterdichter erhob, ausnahmsweise Lessing dieselbe Schonung angedeihen, wie Gellert und Weisse. Ja er hatte von Lessing's Lustspielen gesagt, hier lobe das Werk den Meister, und den Dichter einen geschickten und edeldenkenden Menschen genannt. Auch hatte Lessing sich seinerseits nicht in jene Polemik gemischt und nur gelegentlich einmal auf die Frage, ob ein Prediger Komödien machen dürfe, geantwortet: „warum nicht? *wenn er kann,*" und auf die Frage, ob ein Komödienschreiber Predigten machen dürfe: „warum nicht? *wenn er will.*" (Guhrauer).

Hiernach darf es uns nicht wundern, dass wir in Lessing's Collectaneen zur Literatur folgende Notiz finden: „Den 24. Jenner 1769

habe ich den Senior Gœze zuerst persönlich kennen lernen. Ich besuchte ihn auf seine wiederholte Einladung und habe einen in seinem Betragen sehr natürlichen und in Betracht seiner Kenntnisse nicht unebenen Mann in ihm gefunden.“ Und seitdem hat Lessing seinen Besuch bei Gœze noch häufig wiederholt, wozu ihm die damit verbundene Gelegenheit, behufs der Ausarbeitung eines Wörterbuchs der deutschen Sprache die verschiedenen Lutherischen Bibelausgaben zu vergleichen, noch einen ganz besonderen Antrieb gab, während darin, dass ein so gelehrter und berühmter Mann ihn so oft besuchte, ohne Gegenbesuch von ihm zu erhalten, Gœze's Eitelkeit ihre Rechnung finden mochte. In Lessing's Urtheil über Gœze's Glaubensfanatismus änderte dieser Verkehr freilich nichts. Aus der von seinem Bruder geschriebenen Biographie erfahren wir, dass er gerade zu dieser Zeit in sein Tagebuch geschrieben hat: „Dass Gœze für das Verbrennen der Ketzer und Heterodoxen stimmen sollte, glaube ich nicht. Dazu ist er wirklich wohl noch zu weichherzig. Aber dass er darauf bestehen würde, dass Semler, Basedow und Teller, ein Reisbündel auf dem Rücken, vor seiner Kanzel erscheinen und so widerrufen müssten, das bin ich vollkommen überzeugt.“

Wie sehr Lessing mit diesem Urtheil Recht hatte, das bewies Gœze bald nachher, noch vor Lessing's Abgang von Hamburg, indem er seinen nächsten Amtsbruder *Alberti*, ebenfalls Pastor an der Katharinenkirche, einen durchaus ehrenwerthen und liebenswürdigen Mann, auf der Kanzel und in Streitschriften auf's heftigste deshalb verfolgte, weil derselbe in dem Busstagsgebet die herkömmlichen Worte; „Herr, schütte deinen Grimm auf die Heiden etc.“ (Psalm 79, 6) als unchristlich ausgelassen hatte. Und als Alberti 1772 eine „Anleitung zum Gespräch über die Religion“ herausgegeben, worin er dem Teufel kein besonderes Kapitel gewidmet hatte, da setzte er dessen Verfolgung mit solcher Wuth und Rohheit fort, dass Alberti sich darüber zu Tode kränkte, was Gœzen nicht abhielt, noch an seinem Begräbnisstage gegen ihn zu predigen.

Lessing blieb auch nach seinem Abgange nach Wolfenbüttel 1770 in Gœze's Gunst und als er noch in demselben Jahre seine Schrift über Berengar herausgegeben hatte, spendete Gœze ihm dafür öffentlich das vollste Lob: „Der berühmte Mann habe hier auf's neue bewiesen, dass ihm bei seiner ausgebreiteten Wissenschaft und grossem Genie alles, was er vornehme, wohl gelinge.“ Gœze suchte sogar bei einer Durchreise durch Wolfenbüttel Lessing in seiner Wohnung auf, ohne ihn freilich anzutreffen. Bald darauf aber trübte sich das persönliche Verhältniss der Beiden. Gœze ersuchte nämlich Lessing von Hamburg aus brieflich um die Gefälligkeit, für ihn eine Stelle

in der ersten Ausgabe des niedersächsischen Neuen Testaments vom Jahre 1523 zu vergleichen, welche sich auf der Wolfenbüttler Bibliothek befand. Lessing war als Bibliothekar der gefälligste Mensch von der Welt; als er aber Gœze's Brief erhielt, war seine Seele so sehr von Schmerz erfüllt über den eben, am 10. Januar 1778 erfolgten Tod seiner innigst geliebten Frau, mit welcher er nach einem sechsjährigen peinlichen Brautstande nicht viel länger als ein Jahr in der glücklichsten Ehe gelebt hatte, dass er es vergass oder doch versäumte, Gœze's Bitte zu erfüllen. Dieser aber fühlte sich hierdurch auf's empfindlichste beleidigt und beschwerte sich darüber öffentlich in der sogenannten *schwarzen Zeitung*, d. h. in den von Ziegra herausgegebenen „freiwilligen Beiträgen zu den Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit" und dann noch in einer besonderen Schrift: „*Lessing's Schwächen*", indem er zugleich andeutete, Lessing sei durch seine Ernennung zum Hofrath hochmüthig und ungefällig geworden; und bald darauf begann er auch seine Angriffe nicht sowohl wie seine Vorgänger gegen die Wolfenbüttler Fragmente, sondern gegen Lessing als deren Herausgeber und Kritiker. Diese liess er zuerst in Nr. 55 und 56 der schwarzen Zeitung von 1778 erscheinen und dann unter dem Titel: „Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofrath Lessing mittelbare und unmittelbare Angriffe auf unsere allerheiligste Religion und die heilige Schrift, den einzigen Grund derselben", noch besonders in den weitesten Kreisen verbreiten. Hier wandte er sich zunächst, wie gesagt, nicht gegen die Fragmente selbst, welche er einfach als die lauteste Lästerung der Religion bezeichnete, sondern gegen die in Lessing's Zusätzen ausgesprochenen Grundsätze, von welchen er einige noch eines sehr starken Beweises bedürftig, die meisten aber erweislich falsch nannte, vor allen den, dass der Buchstabe nicht der Geist und die Bibel nicht die Religion sei. Die übrigen Hauptpunkte dieses ersten Angriffes werden aus Lessing's erster Erwiderung ersichtlich werden. Diese gab Lessing in Form einer *Parabel* und einer *kleinen Bitte*.

Die *Parabel*, deren vollständige Lektur ich Ihnen empfehle, veranschaulicht in einer treffenden Reihe von Bildern den Gedanken, dass der wahre Bestand der christlichen Religion, ihr Geist und ihr Leben nicht nothwendig an die Bibel gebunden sei und nicht von der verschiedenen Auslegung derselben abhange, also auch durch eine strenge Prüfung derselben nicht gefährdet sei. Das Christenthum ist in dem Bilde des Palastes dargestellt; die alten Grundrisse dazu sind die biblischen Bücher; die Wenigen, welche sich nicht um die Grundrisse kümmern, sondern um den Palast, die wahren, vernünftigen Christen, die vermeintlichen Kenner, welche bei dem

vermeintlichen Brande des Palastes nur die Grundrisse beachten und zu retten suchen, die biblischen Offenbarungsgläubigen, die Wächter die verketzernden Zeloten.

Dieselbe Zuversicht auf den Bestand des Christenthums als einer geistigen Macht, welche die Streitigkeiten der verschiedenen Confessionen und Sekten überdauern werde, spricht sich auch in der mit der Parabel verbundenen *Bitte* aus, wo es unter anderm heisst: „Dazu bin ich der festen Meinung, dass Welt und Christenthum noch so lange stehen werden, dass in Betracht der Religion die Schriftsteller der ersten zwei tausend Jahre nach Christi Geburt der Welt ebenso wichtig sein werden, als uns itzt die Schriftsteller der ersten zwei hundert Jahre sind. Das Christenthum geht seinen ewigen allmäligen Schritt: und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht. Aber die Sekten des Christenthums sind die Phases desselben, die sich nicht anders erhalten können, als durch Stockung der ganzen Natur, wenn Sonn' und Planet und Betrachter auf dem nämlichen Punkte verharren. Gott bewahre uns vor dieser schrecklichen Stockung!"

Ueber diejenigen Stellen in Gœze's Artikeln, welche sich auf Lessing persönlich beziehen, geht dieser kurz weg. Gœze hatte schliesslich den Wunsch ausgesprochen, Lessing möge aus der Wolfenbüttel'schen Bibliothek künftig etwas Besseres liefern als Gift und Aergernisse, hatte ihn aufgefordert, deswegen „den Weg der Busse zu betreten und seine Todesstunde zu bedenken", hatte geäussert, er selbst würde vor seiner Todesstunde zittern, wenn er an der Bekanntmachung der Fragmente den geringsten Antheil hätte. Lessing erwidert hierauf nur: „ich werde vielleicht *in* meiner Todesstunde zittern (nämlich leiblich); aber *vor* meiner Todesstunde werde ich nie zittern, am allerwenigsten deswegen, dass ich gethan habe, was verständige Christen itzt wünschen."

Seine eigentliche Bitte aber bezog sich darauf, dass Gœze „eine von ihm geschriebene Stelle ganz wider ihren Zusammenhang zu commentiren das Unglück gehabt habe." Er, Lessing, habe gesagt, *wenn* man auch nicht im Stande sein sollte, alle die Einwürfe zu heben, welche die Vernunft gegen die Bibel zu machen so geschäftig ist, so bliebe dennoch die *Religion* in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben." Nach Gœze aber sollte er gesagt haben, dass auf die Einwürfe gegen die Bibel sich schlechterdings nichts antworten lasse; dass es nur umsonst sei, darauf antworten zu wollen." Diese „falsche Vorstellung seiner Gedanken" — Lessing hätte richtiger sagen dürfen: diese boshafte

Verdrehung — bat er seinen Gegner in einem der nächsten Stücke seiner freiwilligen Beiträge zurückzunehmen; einem ehrlichen Manne sei nichts angelegener, als Unrecht, welches er nicht thun wollen und doch gethan, wieder gut zu machen.

Hiermit glaubte Lessing von Gœze abzukommen; aber er hatte sich gröblich geirrt. Ehe noch der Druck dieser friedlichen Blätter, wie er selbst seine Parabel nebst Bitte mit Recht nannte, vollendet war, hatte Gœze in Nr. 61—63 der schwarzen Zeitung seine Angriffe gegen Lessing in so rücksichts- und schamloser, hochmüthig-heuchlerisch verleumdender und verketzernder Weise fortgesetzt, dass er damit Lessing's vollste Entrüstung hervorrief und sich selbst muthwillig das ihn wissenschaftlich und moralisch vernichtende Gericht zuzog, welches Lessing nunmehr über ihn ergehen liess. Zunächst erliess dieser zugleich mit der Parabel und Bitte sein *Absagungsschreiben,* jene „ritterliche Absage“, von welcher Stahr treffend sagt, „nie, weder vorher noch nachher, habe die deutsche Sprache ein ähnliches Denkmal edelster Leidenschaft hervorgebracht.“ Nachdem er seine Verwunderung darüber ausgesprochen, dass Gœze einen so plötzlichen Sprung von Weiss auf Schwarz gemacht habe und in *einem* Athem gegen einen und denselben Schriftsteller sauersüsse Komplimente zwischen den Zähnen murmeln und aus vollem Halse laute Verleumdungen ausstossen könne, erklärt er ihm, dass er dieser Wandelung wegen auch seinerseits sich mit dem Herrn Pastor einen ganz andern Ton erlauben werde als bisher; denn der „zudringlichen Griffe, mit welchen der Herr Pastor an ihn setze, würden allmälig zu viel.“ Schliesslich spricht er sein Bedauern darüber aus, dass es vergeblich sein würde, wenn er dem Herrn Pastor jetzt vorschlüge, den ganzen Strauss unausgefochten zu lassen. „Nicht zwar, sagt er, dass ich Ihnen jede hämische Anspielung; jeden, wenn Gott will, giftigen Biss; jeden komischen Ausbruch Ihres tragischen Mitleids; jeden knirschenden Seufzer, der es beseufzet, nur ein Seufzer zu sein; jede pflichtschuldige Pastoralverhetzung der weltlichen Obrigkeit, womit Sie gegen mich von nun an Ihre freiwilligen Beiträge spicken und würzen werden, aufmutzen, oder wenn ich auch könnte, vermehren wollte. So unbillig bin ich nicht, dass ich von *einem* Vogel in der Welt eine einzige andere Feder verlangen sollte, als er hat... Sondern nur eins werde ich nicht aushalten können: Ihren Stolz nicht, der einem Jeden Vernunft und Gelehrsamkeit abspricht, welcher Vernunft und Gelehrsamkeit anders braucht als Sie. Besonders wird alle meine Galle rege werden, wenn Sie meinen Ungenannten, den Sie nur noch aus unzusammenhängenden Bruchstücken kennen, so schülerhaft und bubenmässig zu behandeln fortfahren. Den Mann

gegen Mann — nicht Sache gegen Sache — zu schätzen: so war dieser Ungenannte *des* Gewichts, dass in aller Art von Gelehrsamkeit sieben Gœze nicht ein Siebentheil von ihm aufzuwägen vermögend sind. Das glauben Sie mir indess, Herr Pastor, auf mein Wort. — Und sonach meine ritterliche *Absage* nur kurz: Schreiben Sie, Herr Pastor, und lassen Sie schreiben, so viel das Zeug halten will: ich schreibe auch. Wenn ich Ihnen in dem geringsten Dinge, was mich oder meinen Ungenannten angeht, Recht lasse, wo Sie nicht Recht haben: dann kann ich die Feder nicht mehr rühren."

Diesem Worte liess Lessing unverzüglich die That folgen, indem er zunächst unter dem durch Gœze's eigenen Ausdruck veranlassten Titel: „*Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt*", eine Schrift herausgab, welche in der bestimmtesten und bündigsten Fassung die übrigens schon grossentheils in den Zusätzen zu den Fragmenten enthaltenen Hauptergebnisse seiner theologischen Forschungen, insbesondere über das Verhältniss der christlichen Religion zur Bibel aufstellt und wissenschaftlich begründet. In dem Eingang dieser Schrift spricht er sich über den Standpunkt, welchen er persönlich hinsichtlich der Theologie einnehme, folgendermassen aus: „Ich bin Liebhaber der Theologie, und nicht Theolog. Ich habe auf kein gewisses System schwören müssen. Mich verbindet nichts, eine andere Sprache als die meinige zu reden. Ich bedaure alle ehrlichen Männer, die nicht so glücklich sind, dieses von sich sagen zu können. Aber diese ehrlichen Männer müssen nur anderen ehrlichen Männern nicht auch den Strick um die Hörner werfen wollen, mit welchen sie an die Krippe gebunden sind. Sonst hört mein Bedauern auf, und ich kann nichts als sie verachten."

Die 10 Axiomata aber lauten wörtlich so:

1. Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehöret.

2. Es ist blosse Hypothese, dass die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei.

3. Der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion.

4. Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion.

5. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war.

6. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb; und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu Stande kam.

7. Es mag von diesen Schriften noch so viel abhangen: so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen.

8. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie sich bereits so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen ist: so muss es auch möglich sein, dass alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde.

9. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist.

10. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, auf die Begründung dieser Sätze näher einzugehen; dagegen wird es für unsern Zweck nicht unnütz sein, einige Stellen daraus hervorzuheben, welche als Beispiele der verschiedenen hier eingeschlagenen Tonarten und zugleich als Belege der Lessing'schen Gesinnung dienen können.

Das achte Axioma Lessing's steht im engsten Zusammenhang mit der Frage, welche Gœze im Tone der vollsten Zuversicht aufgeworfen hatte: „würde, wenn die neutestamentlichen Bücher nicht geschrieben und bis auf uns gekommen wären, wohl eine Spur von dem, was Christus gethan und gelehrt hat, in der Welt geblieben sein?“ Hierauf antwortet Lessing bei der Erörterung seines siebenten Axioms: „Gott behüte mich, jemals so klein von Christi Lehren zu denken, dass ich diese Frage so geradezu mit Nein zu beantworten wagte! Nein; dieses *Nein* spräche ich nicht nach, und wenn es mir ein Engel vom Himmel vorsagte. Geschweige, da mir es nur ein lutherischer Pastor in den Mund legen will. — Alles, was in der Welt geschieht, liesse Spuren in der Welt zurück, ob sie der Mensch gleich nicht immer nachweisen kann: und nur deine Lehren, göttlicher Menschenfreund, die du nicht aufzuschreiben, die du zu predigen befahlest, wenn sie auch nur wären gepredigt worden, sollten nichts, gar nichts gewirkt haben, woraus sich ihr Ursprung erkennen liesse? Deine Worte sollten erst, in todte Buchstaben verwandelt, Worte des Lebens gewordrn sein? Sind die Bücher der einzige Weg, die Menschen zu erleuchten, und zu bessern? Ist mündliche Ueberlieferung nichts? Und wenn mündliche Ueberlieferung tausend vorsätzlichen und unvorsätzlichen Verfälschungen unterworfen ist: sind es die Bücher nicht auch? Hätte Gott durch die nämliche Aeusserung seiner

unmittelbaren Gewalt, nicht eben sowohl die mündlichen Ueberlieferungen von Verfälschungen bewahren können, als wir sagen, dass er die Bücher bewahret hat? — O über den Mann, allmächtiger Gott! der ein Prediger deines Wortes sein will, und so keck vorgiebt, dass du deine Absicht zu erreichen, nur den einzigen Weg gehabt, den du dir gefallen lassen, ihm kund zu machen! O über den Gottesgelehrten, der ausser diesem einzigen Wege, den er sieht, alle andern Wege, weil er sie nicht sieht, platterdings leugnet! — Lass mich, gütiger Gott, nie so rechtgläubig werden, damit ich nie so vermessen werde!"

Eine solche Sprache kann nur das lauterste, tiefste und wärmste religiöse Gefühl und eine begeisterte Zuversicht zu der unerschütterlichen Macht des christlichen Geistes reden. — Ganz anders freilich klingt der Schluss des Abschnittes über das achte Axiom: „So wenigstens denke ich, unbekümmert, wie sehr sich der Herr Pastor darüber wundert. Der Himmel erhalte uns nur noch lange in dem nämlichen Verhältniss, dass er sich wundert und ich mich nicht." In einem solchen Tone spricht man zu einem Gegner, den man recht gründlich verachtet. Mit der Lessing in so hohem Grade eigenen dramatischen Kraft und Lebendigkeit ist dieser spottende Ton in Artikel 10, besonders in dem von ihm so genannten *Kanzeldialog* gepaart. Lessing bringt hier des Herrn Pastors vermeinte Widerlegung und seine eigene Antwort in einen Dialog. „Ich unterbreche — so lautet seine Vorbemerkung dazu — den Herrn Pastor; aber der Herr Pastor hält sich nicht für unterbrochen; er redet fort, ohne sich zu bekümmern, ob unsere Worte zusammenklappen oder nicht. Er ist aufgezogen und muss ablaufen."

In ihrer äussersten Schärfe und Wirksamkeit aber erscheint uns Lessing's Polemik gegen Gœze noch nicht in den Axiomata, deren Hauptzweck eben war, Lessing's religiösen und theologischen Standpunkt möglichst bestimmt zu bezeichnen und dadurch vor Missdeutung zu bewahren, sondern in einer aus 11 kleinern Stücken bestehenden und direkt an Gœze gerichteten Reihe von Erwiderungen, welche den Titel führen: *Anti-Gœze* d. i. nothgedrungene Beiträge zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Gœze.

Lessing hatte nicht von vornherein die Absicht, diesen Beiträgen eine so lange Folge zu geben, und er hoffte, dies werde nicht nöthig sein. Fügt er doch zu dem Titel des ersten den Ausruf hinzu: „Gott gebe letzten!" Da aber Gœze seine Angriffe nicht ruhen liess, sondern sich in denselben nur noch überbot, so sah Lessing sich genöthigt, seinen am Schlusse seines Absageschreibens angekündigten Entschluss auszuführen und seine Entgegnungen noch weiter fortzu-

setzen. In diesem Sinne begann er den ersten Anti-Gœze gleich mit den Worten: „Lieber Herr Pastor, poltern Sie doch nicht so in den Tag hinein: ich bitte Sie. — Ich gehe ungern daran, dass ich meiner Absage schon so bald nachleben muss. Aber Sie glaubten wohl sonst, es sei mein Ernst nicht. — Ueber*schreien* können Sie mich alle acht Tage: Sie wissen, *wo.* Ueber*schreiben* sollen Sie mich gewiss nicht.“

Und nun ruhte der alte Rufer im Streit wirklich nicht, als bis er den Gegner vor dem Richterstuhl der öffentlichen Meinung wissenschaftlich und moralisch völlig vernichtet hatte.

Es kann nicht verwundern, dass die Gegner aus der eifrigen und hartnäckigen Verfolgung dieses offen ausgesprochenen Zieles Lessing einen schweren moralischen Vorwurf gemacht haben und noch machen; dass sie dieselbe zu einem Beweis einer lieblosen, also unchristlichen Gesinnung zu stempeln bemüht waren und noch sind. Aber man überzeuge sich durch nähere und unbefangene Ansicht der vorhandenen Aktenstücke, was Lessing zu diesem schonungslosen Kampfe bewog, was sein wahrer Zweck dabei war und durch was für ein Verfahren Gœze selbst ihn dazu nöthigte, ihm den Garaus zu machen: alsdann wird man weit entfernt sein, in diese Verdammung einzustimmen. Dieser Vernichtungskampf müsste schon als ein Akt der äussersten Nothwehr gerechtfertigt erscheinen; aber er war für Lessing mehr als das. Wie bei dem Vademecum für Samuel Gotthold Lange, bei dem in der Dramaturgie geführten Kampfe gegen Voltaire und in den antiquarischen Briefen gegen Klotz, so wurde die Vernichtung des Gegners ihm auch jetzt nicht eigentlicher Zweck, sondern nur Mittel zu einem höhern sachlichen Zweck. Nicht weil sie ihn persönlich angegriffen oder ihm ein Leides zugefügt hatten, trieb er den Kampf auf's Aeusserste und schritt von der Gegenwehr zum Angriff und bis zur gänzlichen Niederlage der Gegner fort, sondern weil er in ihnen gemeinschädliche, seinen höchsten und heiligsten Interessen und Bestrebungen entgegenstrebende Subjekte erkannte. So auch diesmal. Und diess that er mit dem besten Gewissen von der Welt. „Genug — so ruft er im dritten Anti-Gœze aus — genug, dass mich mein Herz nicht verdammet und ich also, mit aller Freudigkeit zu Gott, einen intoleranten Heuchler, der mir so kömmt — d. h. — wie er wenige Zeilen vorher gesagt hat — der mich mit der Miene des Mitleidens „aus dem Hause meines Vaters wirft“ — die Larve vom Gesichte reissen darf — und reissen will — sollte auch die ganze Haut daran hängen bleiben.“

Mit dem Ausdruck „intoleranter Heuchler“ ist auf das Verhalten Gœze's in seinem Streit mit Lessing bereits nach einem der wich-

tigsten Punkte hingewiesen. Gœze hatte nicht nur den Fragmentisten, sondern auch Lessing geradezu als einen Feind der christlichen Religion bezeichnet und hatte fortgefahren, ihn den verschiedenen Staatsbehörden als einen eben hierdurch zugleich politisch gefährlichen Menschen zu denunziren, gegen welchen strafrechtlich eingeschritten werden müsse, und während er ihn auf diesem Wege unschädlich zu machen und zu verderben aufs eifrigste bemüht war, suchte er sein Publikum mit dem Scheine christlicher Gesinnung zu täuschen. Um Lessing zu dem zu machen, als welcher er in den Augen der Leute, insbesondere des Pöbels, auf welchen er zumeist zu wirken suchte, erscheinen sollte, scheute er sich nicht, dessen Aeusserungen auf boshafte Weise zu verdrehen und ihm Behauptungen anzudichten, die Lessing nie und nirgends aufgestellt hatte, kurz seine Leser zu belügen und zu betrügen. Dabei war seine Kampfweise die eines eben so feigen als verschlagenen Rabulisten und Sophisten, welcher seinem Gegner nie zu offenem und geradem Kampfe Stand hält und auf das eingeht, worauf es ankommt, sondern ihm nach allen Seiten hin zu entwischen oder ihm durch Seitensprünge in den Rücken zu kommen sucht.

Einem solchen Gegner war Lessing nicht nur keine Schonung schuldig, sondern er sah es geradezu als eine Pflicht, als ein verdienstliches Werk an, die bei der orthodoxen Geistlichkeit seiner Zeit und nicht nur seiner Zeit hervortretende pfäffische Verfolgungssucht und Heuchelei, den mit geistiger Beschränktheit gepaarten Dünkel und den gleissenden geistlichen Hochmuth, hinter welchem die gemeinste Selbsucht steckte, in der Person ihres ausgeprägtesten Modells für alle Zeiten ans Licht zu ziehen und an den Pranger zu stellen, und zwar vor dem gesammten deutschen Volke. Zu diesem Behufe bediente er sich denn auch, freilich nicht überall, — denn das liess die wissenschaftliche Seite des ganzen Streites nicht zu — aber doch vorwaltend einer durchaus gemeinverständlichen, volksthümlichen Sprache und stimmte zeitweise einen Ton an, welcher auch in den weitesten Kreisen das Interesse für seinen Kampf erwecken und beleben musste. Während zeitweise die sittliche Entrüstung seiner Dartellung hohen Ernst, Würde und Schwung verlieh, trug er bei seiner gründlichen Verachtung des Gegners kein Bedenken, die leichteren, aber darum nicht minder wirksamen Geschosse des Witzes und der Ironie, ja des derbsten und wegwerfendsten Spottes gegen ihn zu schleudern. Nur die „satirische Schreibart“ in der übeln Bedeutung des Wortes verschmähte er, und er weist den betreffenden Vorwurf entschieden zurück. „Ich habe die satirische Schreibart — so sagt er — Gott sei Dank, gar nicht in meiner

Gewalt, habe auch nie gewünscht, sie in meiner Gewalt zu haben.“ Ueber seine wirkliche Kampfweise spricht er sich zu seiner Rechtfertigung gegen die deshalb erhobenen Vorwürfe folgendermassen aus: „Was meine Art zu streiten anbelangt, nach welcher ich nicht sowohl den Verstand meiner Leser durch Gründe zu überzeugen, sondern mich ihrer Phantasie durch allerlei unerwartete Bilder und Anspielungen zu bemächtigen suchen soll: so habe ich mich schon zur Hälfte darüber erklärt. Ich suche allerdings durch die Phantasie mit auf den Verstand meiner Leser zu wirken. Ich halte es nicht allein für nützlich, sondern auch für nothwendig, Gründe in Bilder zu kleiden; und alle die Nebenbegriffe, welche die einen oder die andern erwecken, durch Anspielungen zu bezeichnen. Wer hiervon nichts weiss und verstehet, müsste schlechterdings kein Schriftsteller werden wollen; denn alle guten Schriftsteller sind es nur auf diesem Wege geworden. Lächerlich also ist es, wenn der Herr Hauptpastor etwas verschreien will, was er nicht kann, und weil er es nicht kann. Und noch lächerlicher ist es, wenn er gleichwohl selbst überall so viel Bestreben verräth, es gern können zu wollen. Denn unter allen nüchternen und schalen Papierbesudlern braucht keiner mehr Gleichnisse, die von nichts ausgehen und auf nichts hinauslaufen, als Er. Selbst witzig sein und spotten möchte er manchmal gern; und der Reichspostreiter, oder dessen Pferd, hat ihm auch wirklich das Zeugniss gegeben, „dass er die satirische Schreibart gleichfalls in seiner Gewalt habe.“ Hierzu nehme man eine frühere Stelle, wo er die Vorwürfe zurückweist, welche Gœze ihm wegen seines *Stiles*, namentlich wegen des Gebrauchs von Aequivocen und Wortspielen gemacht hatte; denn diese bietet ebenso, wie die soeben mitgetheilte, ein allgemeines theoretisches Interesse: „Jeder Mensch hat seinen eigenen Stil, sowie seine eigene Nase; und es ist weder artig noch christlich, einen ehrlichen Mann mit seiner Nase zum besten haben, wenn sie auch noch so sonderbar ist. Was kann ich dafür, dass ich nun einmal keinen andern Stil habe? Dass ich ihn nicht erkünstle, bin ich mir bewusst. Auch bin ich mir bewusst, dass er gerade dann die muthwilligsten Cascaden zu machen geneigt ist, wenn ich der Sache am reifsten nachgedacht habe. Er spielt mit der Materie oft um so muthwilliger, je mehr ich erst durch kaltes Nachdenken derselben mächtig zu werden gesucht habe.

Es kömmt wenig darauf an, wie wir schreiben: aber viel, wie wir denken. Und Sie wollen doch wohl nicht behaupten, dass unter verblümten, bilderreichen Worten nothwendig ein schwankender, schiefer Sinn liegen muss? Dass niemand richtig und bestimmt denken kann, als wer sich des eigentlichsten, gemeinsten, plattesten

Ausdrucks bedient? Dass, den kalten, symbolischen Ideen auf irgend eine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben suchen, der Wahrheit schlechterdings schade?

Wie lächerlich, die Tiefe einer Wunde nicht dem *scharfen*, sondern dem *blanken* Schwerte zuschreiben! Wie lächerlich also auch, die Ueberlegenheit, welche die Wahrheit einem Gegner über uns gibt, einem blendenden Stile desselben zuschreiben? Ich kenne keinen blendenden Stil, der seinen Glanz nicht von der Wahrheit mehr oder weniger entlehnt. Wahrheit allein gibt rechten Glanz, und muss auch bei Spötterei und Posse, wenigstens als Folie, unterliegen . . . "

In Nummer 8 weist er nach, wie Gœze selbst ihn dazu genöthigt habe, den Ton anzustimmen, über den er öffentlich Jammer schreit. „Sage selbst, mit was für Gründen kann der Mann streiten, der sich auf meine Gegengründe noch mit keinem Wort eingelassen hat? Der, anstatt zu antworten, nur immer seine alten Beschuldigungen wörtlich wiederholt und höchstens ein paar neue hinzusetzt, die er ebenso wenig wieder gut zu machen gedenkt? . . . Warum widerlegt er meine Axiomata nicht, wenn er kann? Warum bringt er immer nur neue Lästerungen gegen mich auf die Bahn? Warum passt er mir in allen hohlen Wegen so tückisch auf und zwingt mich, ihm nicht als einem Soldaten, sondern als einem Buschklepper zu begegnen? Ist das guter Krieg, wenn er den Männern des Landes aus dem Wege geht, um die Weiber und Kinder desselben ungestört würgen zu können? Der Begriff ist der Mann; das sinnliche Bild des Begriffes ist das Weib, und die Worte sind die Kinder, welche beide hervorbringen. Ein schöner Held, der sich mit Worten und Bildern herumschlägt und immer thut, als ob er den Begriff nicht sähe! oder immer sich einen Schatten von Missbegriff schafft, an welchem er zum Ritter werde."

Und noch kräftiger spricht er sich hierüber im letzten Stücke aus: „Sie haben mich feindseliger Angriffe auf die christliche Religion beschuldigt; Sie haben mich förmlicher Gotteslästerungen beschuldigt. Sagen Sie selbst: wissen Sie infamirendere Beschuldigungen, als diese? Wissen Sie Beschuldigungen, die unmittelbarer Hass und Verfolgung nach sich ziehen? Mit diesem Dolche kommen Sie auf mich angerannt, und ich soll mich nicht anders, als mit dem Hut in der Hand, gegen Sie vertheidigen können? soll ganz ruhig und bedächtig stehen bleiben, damit ja nicht Ihr schwarzer Rock bestäubt werde? soll jeden Athemzug so mässigen, dass ja Ihre Perrücke den Puder nicht verliere? Sie schreien über den Hund: „er ist toll!" wohl wissend, was die Jungen auf der Gasse daraus folgern: und der arme Hund soll gegen Sie auch nicht einmal blaffen? blaffend

Sie nicht Lügen strafen? Ihnen nicht die Zähne weisen? Das wäre doch sonderbar. Hieronymus sagt, dass die Beschuldigung der Ketzerei (wie viel mehr der Irreligion?) der Art sei, in qua tolerantem esse impietatis sit, non virtus. Und doch, doch hätte ich mich lieber dieser Gottlosigkeit schuldig machen, als eine Tugend nicht aus den Augen setzen sollen, die keine ist? Anständigkeit, guter Ton, Lebensart: elende Tugenden unseres weibischen Zeitalters! Firniss seid ihr, und nichts weiter. Aber ebenso oft Firniss des Lasters, als Firniss der Tugend. Was frage ich darnach, ob meine Darstellungen diesen Firniss haben, oder nicht? Er kann ihre Wirkung nicht vermehren; und ich will nicht, dass man für mein Gemälde das wahre Licht erst lange suchen soll. — Sagen Sie an, Herr Hauptpastor, was habe ich gegen Sie geschrieben, warum Sie nicht nach wie vor Hauptpastor in Hamburg sein und bleiben konnten? Ich hingegen könnte das nicht sein, könnte das nicht bleiben, was ich bin, wenn Ihre Lüge Wahrheit wäre. Sie wollen mir die Nase abschneiden, und ich soll Ihrer nicht mit ein wenig assa foetida räuchern?“.

Dieses Verfahren stimmt ganz zu dem Plane, nach welchem er, der vielgeübte und vielgewandte Taktiker, alle gegnerischen Winkelzüge, Seitensprünge und Ausweichungsversuche vereitelt. „Er rückt ihm Schritt für Schritt auf den Leib, um ihn endlich in dem Winkel zu haben, wo er ihm nicht entwischen kann.“

Wie er dies zu Stande bringt, d. h. in welcher Folge er seine Rechtfertigung und die Niederkämpfung des Gegners durchführt, darauf können wir uns hier nicht näher einlassen; brauchen's auch nicht. Ich hebe nur die Hauptpunkte hervor nnd werde bei der Auswahl derselben zugleich darauf ausgehen, Proben der verschiedenen Tonarten zu geben, welche Lessing hier angestimmt hat.

Was Lessing am meisten empörte, war die Unverschämtheit und Willkür, mit welcher Gœze den Charakter des Fragmentisten, sowie seinen, des Herausgebers, Beweggrund und Zweck zu verdächtigen suchte und schmähte. Aus allen hierauf bezüglichen Stellen spricht ein vollkommen gutes Gewissen und zugleich Vertrauen auf seine gute Sache. So gleich im ersten Stück: „Wie? weil ich der christlichen Religion mehr zutraue, als Sie, soll ich ein Feind der christlichen Religion sein? Weil ich das Gift, das im Finstern schleichet, dem Gesundheitsrathe anzeige, soll ich die Pest in das Land gebracht haben?“

Ueber den Beweggrund zur Herausgabe der Fragmente spricht er sich im siebenten Stück so aus: „Bin ich *mir* denn nichts? Habe ich keine Pflicht gegen mich selbst, meine Beruhigung zu suchen, wo ich sie zu finden glaube? Und wo konnte ich sie besser zu finden

glauben, als bei dem Publikum? Ich weiss gar wohl, dass ein Individuum seine einzelne *zeitliche* Wohlfahrt der Wohlfahrt mehrerer aufzuopfern schuldig ist. Aber auch seine *ewige*? Was vor Gott und den Menschen kann mich verbinden, lieber von quälenden Zweifeln mich nicht befreien zu wollen, als durch ihre Bekanntmachung Schwachgläubige zu ärgern? — Darauf antworte mir der Herr Hauptpastor." Und an einer Stelle des eilften Stückes: „Ich habe den Ungenannten auch darum in die Welt gestossen, weil ich mit ihm allein nicht länger unter einem Dache wohnen wollte. Er lag mir unaufhörlich in den Ohren, und ich bekenne nochmals, dass ich seinen Zutrauungen nicht immer so viel entgegenzusetzen wusste, als ich gewünscht hätte. Uns, dachte ich, muss eie Dritter entweder näher zusammen, oder weiter auseinander bringen: und dieser Dritte kann niemand sein, als das Publikum."

Den seinem eigenen ganz entsprechenden Beweggrund und Zweck des Fragmentisten aber rechtfertigt er nicht nur aus dessen Vorbericht, welchen ich Ihnen schon früher mitgetheilt habe, sondern er nimmt sich dessen auch bei jeder Gelegenheit mit noch grösserer Wärme an, als seiner selbst, und zwar sowohl von Seiten seiner Gelehrsamkeit und Gründlichkeit als seiner Gesinnung. So namentlich im neunten Stück. Ebenso entschieden weist er die Zumuthung Gœze's, den Ungenannten öffentlich zu nennen, zurück und benutzt diese Gelegenheit zugleich, die bis zum rohesten Fanatismus gesteigerte Ketzerverfolgungssucht des Gegners zu geisseln. „Wenn der Hauptpastor unter diese neugierigen spielenden Kinder nicht selbst gerechnet werden will, so sage er doch nur, in welcher ernsthaften Absicht sonst er gern den Namen meines Ungenannten wissen möchte. Kann er seine Asche noch einmal zu Asche brennen lassen? Sollen seine Gebeine in der Erde, welche sie willig aufnahm, nicht länger ruhen? Sollen sie in Staub zermalmet, auf das Wasser geworfen, in den Wind zerstreut werden? Die Erde, in beiden Fällen, lieber Herr Hauptpastor, nimmt sie ja doch wieder auf. Oder wollen Sie nur das Vergnügen haben, dass Sie in ganz Deutschland herumschreiben können, ob und wo irgend noch ein Anverwandter oder Nachkomme zu finden, den Sie es können empfinden lassen, dass er in seiner Linie oder in seinen Nebenlinien, aufsteigend oder absteigend, einen solchen Bösewicht gehabt habe? — Wem ist es zu verargen, wenn er so heillos von Ihnen urtheilt? Denn ganz ohne Grund kann der Mensch ja doch nicht handeln?"

Dass hinter diesem mit Frömmigkeit und christlicher Liebe gleissenden Eifer nichts Anderes stecke, als gemeine Selbstsucht und Engherzigkeit, das veranschaulicht Lessing im dritten Stücke durch eines

jener schlagenden Gleichnisse, in welcher seine Meisterschaft kaum ihresgleichen hat. „O ihr Thoren! — so ruft er aus — die ihr den Sturmwind gern aus der Natur verbannen möchtet, weil er dort ein Schiff in die Sandbank vergräbt, und hier ein anderes am felsichten Ufer zerschmettert! O ihr Heuchler! denn wir kennen euch. Nicht um diese unglücklichen Schiffe ist euch zu thun, ihr hättet sie denn versichert; euch ist lediglich um euer eigenes Gärtchen zu thun, um eure eigene kleine Bequemlichkeit, kleine Ergötzung. Der böse Sturmwind! Da hat er euch ein Lusthäuschen abgedeckt; da die vollen Bäume zu sehr geschüttelt; da eure *ganze kostbare Orangerie*, in sieben irdenen Töpfen, umgeworfen. Was geht es euch an, wie viel Gutes der Sturmwind sonst in der Natur befördert? Könnte er es nicht auch befördern, ohne eurem Gärtchen zu schaden? Warum bläset er nicht bei eurem Gärtchen vorbei? oder nimmt die Backen wenigstens weniger voll, sobald er an euren Grenzsteinen anlangt?"

Als eine Hauptwaffe gegen seinen ketzerischen Gegner führte Gœze immer die Behauptung im Munde, dass er den Kampf gegen denselben als Wächter und Vertheidiger des echten alten ursprünglichen Lutherthums aufzunehmen sich verpflichtet gefühlt habe. Hierauf entgegnet ihm Lessing mit dem Nachweis, wie wenig Gœze's Standpunkt und Streben mit dem wahren Lutherthum gemein habe. „Der wahre Lutheraner — sagt er in Nummer 1 — will nicht bei Luthers Schriften, er will bei Luthers Geiste geschützt sein; und Luthers Geist erfordert schlechterdings, dass man *keinen* Menschen, in der Erkenntniss der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen, hindern muss. Aber man hindert alle *daran*, wenn man auch nur *einem* verbieten will, seinen Fortgang in der Erkenntniss andern mitzutheilen. Denn ohne diese Mittheilung im Einzelnen ist kein Fortschritt im Ganzen möglich. Herr Pastor, wenn Sie es dahin bringen, dass unsere lutherischen Pastores unsere Päpste werden; dass diese uns vorschreiben können, wo wir aufhören sollen, in der Schrift zu forschen; dass diese unserem Forschen, der Mittheilung des Erforschten, Schranken setzen dürfen: so bin ich der erste, der die Päpstchen wieder mit dem Papste vertauscht. — Hoffentlich werden mehrere so entschlossen denken, wenngleich nicht viele so entschlossen reden dürften. Und nun, Herr Pastor, arbeiten Sie nur darauf los, so viele Protestanten als möglich wieder in den Schooss der katholischen Kirche zu scheuchen. So ein lutherischer Eiferer ist den Katholiken schon recht. Sie sind ein Politicus wie ein Theolog."

Die allen religiösen Fanatikern oder auf Fanatismus speculirenden Ketzermachern so nahe liegende und darum so gewöhnliche Taktik,

sich an den *Pöbel* zu wenden und durch ihn zu wirken, beleuchtet Lessing zu Ende des fünften Stückes, wo er zugleich Gœze's beliebten Kunstgriff aufdeckt, dem Gegner willkürlich unterzuschieben, was ihm in den Kram passt. „Herr Gœze weiss sehr wohl — heisst es dort — dass mein Ungenannter eigentlich nur behauptet, dass die Apostel es ebenfalls gemacht, wie es alle Gesetzgeber, alle Stifter neuer Religionen und Staaten zu machen für gut befunden. Aber das fällt dem Pöbel, für den er schreibt und predigt, nicht so recht auf. Er spricht also mit dem Pöbel die Sprache des Pöbels und schreit, dass mein Ungenannter die Apostel *als Betrüger* und *als Bösewichter lästere.* — Das klingt! das thut Wirkung! — Vielleicht aber auch nicht. Denn auch der geringste Pöbel, wenn er nur von seiner Obrigkeit gut gelenkt wird, wird von Zeit zu Zeit erleuchteter, gesitteter, besser: anstatt dass es bei gewissen Predigern ein Grundgesetz ist, auf dem nämlichen Punkte der Moral und Religion immer und ewig stehen zu bleiben, auf welchem ihre Vorfahren vor vielen hundert Jahren standen. — Sie reissen sich nicht vom Pöbel, aber der Pöbel reisst sich endlich von ihnen los."

Endlich die ebenso boshaft tückischen als niederträchtig feigen Bemühungen Gœze's, sich seines Gegners durch Aufstiftung der weltlichen Gewalt nicht nur zu entledigen, sondern ihn in seiner bürgerlichen Stellung zu Grunde zu richten, kennzeichnet und würdigt Lessing in dem Tone der ihnen gebührenden Verachtung. „O glückliche Zeiten, — so beginnt er das fünfte Stück — da die Geistlichkeit noch alles in allem war, — für uns dachte und für uns ass! Wie gerne brächte euch der Herr Hauptpastor im Triumph wieder zurück! Wie gern möchte er, dass sich Deutschlands Regenten zu dieser heilsamen Absicht mit ihm vereinigten! Er predigt ihnen süss und sauer, er stellt ihnen Himmel und Hölle vor. Nun, wenn sie nicht hören wollen: — so mögen sie fühlen. Witz und Landessprache sind die Mistbeete, in welcher der Same der Rebellion so gern und so geschwind reifet. Heute ein Dichter: morgen ein Königsmörder. Clement, Ravaillac, Damiens sind nicht in den Beichtstühlen, sind auf dem Parnasse gebildet!"

Und sofern Gœze sich bei seinen Denunciationen auf die Gefährdung des Lutherthums berief, bemerkt ihm Lessing gleich im ersten Beitrag: „Schön, vortrefflich, ganz in Luthers Geiste, ist es von diesem lutherischen Pastor gedacht, dass er den Reichshofrath zu einem Schritte gern verhetzen möchte, der, vor 250 Jahren mit Ernst gethan, uns um alle Reformation gebracht hätte!"

Aber mit der Hinweisung auf Lessing's Gefährlichkeit für die lutherische Kirche hatte sich Gœze nicht begnügt: er hatte ihn, wie

der christlichen Kirche enthalten seien.» „Bei dieser Erklärung — setzte er hinzu — könnte ich es bewenden lassen, und dürfte ruhig abwarten, wie der Herr Hauptpastor seinen Feldzug nunmehr weiter anzustellen belieben werde. Denn nunmehr ist es an ihm, zu beweisen:

1) warum nothwendig die in jenen Glaubensbekenntnissen enthaltenen Lehren sich verlieren müssten, wenn die Bibel sich verlöre;
2) warum diese Lehren längst verloren gegangen sein müssten, wenn die Bibel verloren gegangen wäre;
3) warum wir diese Lehren gar nicht wissen könnten, wenn die Bibel niemals gewesen wäre.

Doch ich will an unnöthiger Verlängerung unserer Streitigkeit nicht Schuld haben und füge daher folgende kurze Sätze hinzu, bei welchen mich der Herr Hauptpastor jederzeit festhalten kann. Nur muss er mich bei keinem derselben eher festhalten wollen, als bis er seinen Beweis geführet hat. Denn sonst würde offenbar eine gelehrte Streitigkeit zu einem Inquisitionsverhöre werden. Genug, dass er ungefähr daraus sieht, was Ich im recessu habe, und worauf er sich gefasst halten muss."

Und nun lässt Lessing in 19 Paragraphen eine Reihe von sachbezüglichen Thesen folgen, deren Quintessenz diese ist:

„Der Inbegriff jener Glaubensbekenntnisse, welcher bei den ältesten Vätern auch regula fidei hiess, war, ehe noch ein einziges Buch des neuen Testaments existirte. *Sie* ist also der Fels, auf welchen die Kirche Christi erbaut worden, *und nicht die Schrift.* Nach der regula fidei sind selbst die Schriften der Apostel beurtheilt worden."

„Diese Sätze — fügt er hinzu — habe ich aus eigener, sorgfältiger, mehrmaliger Lesung der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte gesammelt, und ich bin im Stande, mich mit dem gelehrtesten Patristiker darüber in die schärfste Prüfung einzulassen. Der Belesenste hat in dieser Sache nicht mehr Quellen als ich; der Belesenste kann also auch nicht mehr wissen als ich."

Damit hatte Lessing sicherlich nicht zu viel gesagt, und Gœze selbst war hievon so sehr überzeugt und hatte schon nach den darauf folgenden *„Zusätzen von des Verfassers eigener Hand"* vor dem, was Lessing auf diesem ihm schon von Breslau her so wohlbekannten Gebiete der Patristik in recessu hatte, einen so gewaltigen Respekt, dass er Lessing's Forderung, nun seinerseits mit Beweisen aufzutreten, als „ungereimt" ablehnte, und als Lessing ihm hierauf in einer ersten Folge der nöthigen Antwort entgegentrat, kein Wort mehr erwiderte, und die Seinigen mit ihm verstummten.

Lessing war mit diesem plötzlichen Verstummen übrigens nicht sehr zufrieden. Der Streit mit Gœze hatte ihm, wie wir aus verschiedenen Briefen an seine Freunde wissen, inmitten des tiefsten Herzeleids über den Tod seiner Frau zu einer willkommenen Zerstreuung und Erheiterung gedient, und das plötzliche Aufhören desselben verursachte eine empfindliche Lücke in seinem Leben. So schrieb er unter anderm an Elise Reimarus am 16. Dezember 1778: „Gœze, hat man mir geschrieben, wäre krank und müsste alle Tage zwei Stunden reiten, welches gerade die zwei Stunden wären, die er sonst zu meiner Widerlegung bestimmt gehabt hätte. Wenn das ist, so will ich noch heut anfangen, um seine Genesung zu beten.“

Gœze hatte übrigens um so mehr Grund, hinfort zu schweigen, da er nun nicht mehr darauf hoffen konnte, beim Reichshofrath etwas gegen Lessing auszurichten; denn Lessing hatte in Folge seiner Berufung auf die regula fidei die Lehrer der christlichen katholischen Kirche auf seiner Seite, welche nach Gœze's letzter Auslassung keine vernünftigen Christen, ja überhaupt gar keine Christen waren und welche ja die Bibel so wenig für den *einzigen* Lehrgrund der christlichen Religion annehmen, dass sie ihn nicht einal für den *vornehmsten* gelten lassen, und er konnte nunmehr seinen Gegnern in Erwiderung auf ihre politischen Denunziationen zurufen: „Diese Herren mögen sich nur selbst vor dem Reichsfiskale iu Acht nehmen. Denn es wird dem Reichsfiskale leicht begreiflich zu machen sein, dass nur sie und ihres Gleichen die Stänker sind, welche den Groll, den die im deutschen Reiche geduldeten Religionsparteien gegen einander doch endlich einmal ablegen müssten, nähren und unterhalten; indem sie alles, was katholisch ist, für unchristlich verdammen und durchaus keinen Menschen, auch nicht einmal einen armen Schriftsteller, dem es nie in die Gedanken gekommen ist, sich eine Partei zu machen, auf den aus feiger Klugheit verwüsteten und öde gelassenen Confiniis beider Kirchen dulden wollen.“

Aus dieser Stelle erhellt bereits, wie zu jenen engherzigen lutherischen Zeloten Lessing im schroffsten Gegensatz stand mit seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Protestantismus und Katholizismus. „Wie nur dasjenige gegen das Christenthum gelten dürfe, worauf weder Katholik noch Protestant zu antworten wisse, so müsse auch nur das zum Christenthum gehören, was Katholiken und Protestanten gemein sei.“ Auch schien eine diesem Grundsatz entsprechende Einigung beider Confessionen Lessing eben so wünschenswerth als ausführbar. (Stahr.)

Wie wenig übrigens Lessing im Princip ultramontan oder, wozu die Gegner zur Abwechslung ihn auch haben stempeln wollen, Krypto-

katholik war, das haben Sie schon aus einer von mir angeführten Stelle des ersten Anti-Gœze abnehmen können, zu welcher ich jetzt noch eine andere aus dem sechsten Stück des Anti-Gœze hinzufüge: „Wenn ich Benediktiner wäre, sagt er, so würde ich gewiss gleich das erste Jahr aus dem Orden gestossen werden. Denn ich würde zu viel wollen drucken lassen, wozu mir der Orden den Vorschub verweigerte. Der alte Lutheraner würde mich noch zu oft in den Nacken schlagen, und ich würde mich nimmermehr bereden können, dass eine Maxime, welche der päpstlichen Hierarchie so zuträglich ist, auch dem wahren Christenthum zuträglich sein könne."

Hiemit schliesse ich meinen Bericht über den durch die Herausgabe der Fragmente hervorgerufenen Streit, um endlich zu der nähern Geschichte der Entstehung unseres Drama's überzugehen.

Ich will aber doch nicht unterlassen, Sie zuvor noch darauf aufmerksam zu machen, dass 1859 ein gewisser Dr. *Röpe*, Gymnasiallehrer in Hamburg, darauf verfallen ist, unter dem Titel: „Lessing und Gœze im Fragmentenstreit, ein Beitrag zur Rettung Gœze's", ein Buch herauszugeben, in welchem er Lessing nicht nur allzugrosse Leidenschaftlichkeit vorwirft, sondern sogar noch Unredlichkeit; denn er habe sich gestellt, als sei er ein Christ, während er doch ganz gut gewusst habe, dass er keiner sei. Auch sei es ihm bei dem ganzen Streite nicht um Förderung der Wahrheit zu thun gewesen, sondern um Befriedigung seiner Paukwuth, sowie um Zerstreuung von seinem häuslichen Kummer und seinen finanziellen Nöthen.

Dass Lessing sich, freilich nur in seinem Sinne, wirklich für einen Christen hielt und es wirklich war, und zwar ein besserer als der Hauptpastor Gœze, glaube ich Ihnen durch meine gegenständliche Darlegung seines religiösen Standpunktes und seines ganzen Verhaltens in dem Streite zur Genüge erwiesen zu haben. Dass ihm der Streit mit Gœze wirklich eine Zerstreuung gewährt hat, wissen wir aus seinen eigenen Worten. Aber wahrlich! wir sollten dem vielgeprüften und vielgequälten Manne doch diese Zerstreuung als Frucht seines Kampfes von ganzem Herzen gönnen, statt ihm einen Vorwurf daraus zu machen durch die ebenso willkürliche als absurde Verdrehung dieser natürlichen Wirkung zum Zweck und Beweggrunde. Dasselbe gilt von den paar Thalern, welche jener literarische Streit ihm mag eingetragen haben und welche er jedenfalls zehnmal nöthiger hatte und christlicher, nämlich zur Unterstützung seiner Geschwister bei eigener äusserster Noth verwandte, als der Herr Senior Gœze, der sich seine Predigten und Schriften weit besser bezahlen liess.

Ob Lessing an einzelnen Stellen in der Bekämpfung Gœze's die Schranken der Nothwehr überschritten habe, wer besitzt heutzutage

dafür den sichern Massstab? Wer will noch berechnen, wozu es der fanatische und rachsüchtige Gegner hätte bringen können, wenn Lessing ihn nicht geradezu in der öffentlichen Meinung vernichtet hätte? Lessing hatte sich jedenfalls darauf gefasst gemacht, sein Amt zu verlieren. Und welches Loos Gœze ihm bereitet haben würde, wenn es ihm gelungen wäre, Sieger zu bleiben, das können Sie einigermassen aus dem abnehmen, was er trotz seiner Niederlage durch Lessing gegen Lessing bei den Staatsbehörden ausgewirkt und wodurch er uns unfreiwillig zum grössten Dank verpflichtet hat. Denn der betreffende Erfolg beförderte oder beschleunigte wenigstens die Entbindung Lessing's von seiner letzten und nach Gehalt und Wirkung bedeutendsten dramatischen Dichtung — *Nathan.*

Nebenbei sei nur bemerkt, dass Röpe sehr bald für seine bezweckte Rettung nach Gebühr abgefertigt worden ist durch

1. Dr. Jürgen Bona Meyer (im Hamburger Wochenblatt 1859),
2. August Bode,
3. Hebler (in seinen Lessingstudien).

Keinem dieser drei Männer aber ist es eingefallen, damit eine Rettung Lessing's zu versuchen. Eine solche wäre nämlich geradezu unmöglich: gerettet kann nur der werden, dessen Ehre ernstlich gefährdet ist.

Ich habe Ihnen schon bei dem Streite Lessing's mit Gœze angekündigt, dass dessen unermüdliche Versuche, die geistlichen und weltlichen Behörden gegen Lessing aufzuhetzen und durch diese sich seinen gefährlichen Gegner vom Halse zu schaffen, zuletzt doch nicht ohne gewisse Erfolge geblieben seien. Diese bestanden in einer Reihe von Massregeln, welche gegen das Lesen und die Fortsetzung der Schriften Lessing's gerichtet waren.

Dass die Regierung seines Geburtslandes Sachsen auf Betrieb des Dresdener Konsistoriums bei fünfzig Reichsthalern Busse verbot, Lessing's Schriften gegen Gœze zu lesen, konnte diesem nur willkommen sein, denn in Folge dessen wurden die Anti-Gœze nur um so allgemeiner und eifriger gelesen. Bei einem solchen Verbote blieb man aber in dem Staate, in welchem Lessing angestellt war, nicht stehen.

Zuerst entzog das braunschweiger Ministerium ihm die bei Uebernahme der Bibliothek ausbedungene und bewilligte *Censurfreiheit*, weil er die ausdrückliche Klausel, nichts drucken zu lassen, was die Religion und die guten Sitten beleidigen könne, höchst muthwillig übertreten habe. Zugleich wurde der Waisenhausbuchhandlung in Braunschweig, in deren Verlag die Fragmente und der Anti-Gœze

erschienen waren, am 6. Juni 1778 vom dortigen Ministerium, wie in Sachsen, auf Betrieb des Konsistoriums verboten, ohne dessen vorgängige Bewilligung irgend etwas von Lessing drucken zu lassen und von dem 3. und 4. Theil der Beiträge, welche die Fragmente enthielten, noch irgend ein Exemplar zu verkaufen.

Lessing erwiderte hierauf dem Ministerium, er habe zwar die ihm vorgehaltene Klausel nur von seinen eigenen Schriften verstanden und in diesen sie gewissenhaft beobachtet, werde sich aber dem Verbot, von den Fragmenten etwas ohne vorgängige Bewilligung des Ministeriums drucken zu lassen, unterwerfen. Unter dem Verbot gegen die Fragmente seien jedoch hoffentlich nicht seine Schriften gegen Gœze mitgerechnet, denn in dem Streite mit diesem sei er der angegriffene Theil. (Guhrauer.)

Die von dem alten, kranken Herzog in Abwesenheit des Erbprinzen nur mit Widerstreben unterzeichnete Antwort des Ministeriums hierauf war die Aufforderung an Lessing, die Handschrift des Ungenannten nebst den allfälligen Abschriften binnen 8 Tagen unfehlbar einzuschicken, ebenso wie das Original seiner Dispensation von der Censur; zugleich werde ihm das Verbot, fernere Fragmente oder Aehnliches drucken zu lassen, unter Androhung schwerer Ungnade wieder eingeschärft.

Lessing gehorchte auch diesmal darin, dass er die beiden vom Ministerium herausverlangten Schriften sofort auslieferte; in dem Begleitschreiben aber bemerkte er, „der kleinere Theil der Handschrift des Ungenannten, welcher in den Fragmenten des ersten Entwurfs in der Bibliothek gestanden, existire ganz und völlig ausgearbeitet bereits in mehreren Abschriften und gehe von Hand zu Hand. Käme das ganze Werk an's Licht, als wozu die vom Konsistorio so *unbedachtsam* eingeleitete Konfiskation einiger Stücke desselben leicht Gelegenheit geben könnte, so möchte man ihn ausser Verdacht eines Antheils daran haben.“

Hierauf erfolgte am 3. August der Bescheid, dass er ohne Vorwissen des Ministeriums auch auswärts nichts drucken lassen dürfe, und ein ernstlicher Verweis dafür, „dass er das fürstliche Konsistorium bei Ausübung der diesem Landescollegio obliegenden theuren Pflichten einer Unbedachtsamkeit zu beschuldigen sich nicht zu viel sein lassen.“ Sogar das Ansuchen, ihm für die ausgelieferten Schriften einen Empfangschein auszustellen, wurde ihm abgeschlagen. Das war deutlicher gesprochen, als nöthig war, und Lessing, der nunmehr zur Genüge wusste, woran er mit dem Ministerium war, liess sich mit demselben nicht in weitere Korrespondenz ein; an *Ebert* aber, welcher zwei Mitglieder jener Behörde von der Schuld an den Massregeln gegen ihn freisprechen wollte, schrieb er zurück: „Die Konfis-

kation belustigt mich herzlich. An mir soll es gewiss nicht liegen, dass die angefangene Thorheit nicht vollendet wird. Mag doch die eigentliche Triebfeder davon sein, wer da will! Ich sehe nur nicht, warum ich eben die vom Verdacht ausnehmen soll, die Sie mir nennen. Einzeln wird es keiner auf sich kommen lassen wollen, und ich weiss vorlängst, dass ein halb Dutzend vernünftiger Männer zusammen oft nicht mehr als ein altes Weib sind."

Was aber das Verbot betrifft, ohne ausdrückliche, besondere Bewilligung des Ministeriums etwas drucken zu lassen, so hätte Lessing nicht Lessing sein müssen, um sich daran zu kehren. Am 23. Juli 1778, also wenige Wochen nach dem ersten Verbot schickte er, um den noch immer brennenden Kampf gegen Gœze bis auf's Aeusserste fortzusetzen, an seinen Bruder Karl die „nöthige Antwort", die er zu Berlin drucken lassen sollte, und bemerkte dabei: Ich bin „fest entschlossen, die Sache auf das Aeusserste ankommen zu lassen und eher meinen Abschied zu nehmen, als mich dieser vermeinten Demüthigung zu unterwerfen." Freilich hoffte er noch eine gewisse äussere Stütze daran zu haben, dass sowohl der alte Herzog, dessen Schwachheit man sich zur Unterzeichnung der Massregeln gegen ihn zu Nutzen zu machen gewusst, als der Erbprinz, in dessen Abwesenheit dies geschehen war, versichert hatten, „an dem ganzen Handel wenig oder gar keinen Antheil zu nehmen." Aber er wusste aus früheren Erfahrungen noch, wie wenig er sich auf ein solches Fürstenwort verlassen dürfe. Und so schrieb er auch an Elise Reimarus am 2. August: „Allerdings könnte es wohl dahin kommen, dass ich mich endlich gedrungen sähe, meinen Abschied zu fordern." Aber das machte ihn nicht wanken. Und als am 17. Aug. 1778 das Ministerium ihm die in Berlin erfolgte Veröffentlichung der „nöthigen Antwort" scharf verwiesen und sein Verbot nochmals erneuert hatte, kümmerte ihn das so wenig, dass er gleich darauf „der nöthigen Antwort erste Folge" in Hamburg drucken liess, worüber er am 20. Okt. seinem Bruder schrieb: „Du siehst also, dass ich in meiner Streitigkeit fortfahre, ungeachtet mir das Ministerium allhier verboten, auch nicht einmal auswärts etwas drucken zu lassen, was ich nicht zuvor zur Censur ihm eingesandt. Das wäre mir eben recht! Ich thue das nicht, mag auch daraus entstehen, was da will."

Die hiermit angedeutete Gefahr, seine amtliche Stellung einzubüssen und so durch äussere Noth zur Abbrechung des Kampfes mit Gœze, dessen nahes Ende er damals noch nicht voraussah, sich gezwungen zu sehen, beschleunigte nunmehr die Wiederaufnahme und Ausführung eines schon vor langen Jahren entworfenen Gedichtes — *des Nathan.*

Nathan der Weise.

1. Entstehung des Gedichts.

Endlich sind wir nach langem und nicht mühelosem Emporsteigen vor den Eingang des ehrwürdigen Tempels angelangt, welcher von Anbeginn das eigentliche Ziel unserer Wanderung war. Es hat sich Ihnen schon unterwegs zuweilen eine gewisse Aussicht nach ihm hin eröffnet, welche in Ihnen, so schnell sie sich auch wieder verschloss, doch das vielleicht schon sinkende Vertrauen wieder belebt haben mag, dass wir uns auf dem Wege zu unserem Ziele befanden und ihm allmälig näher rückten. Hoffentlich werden Sie nunmehr bei einem Rückblick auf den zurückgelegten Weg, und gewisslich fernerhin, wenn wir das Innere des Tempels selbst durchwandern und durchmustern, den paradoxen Ausspruch Lessings bestätigt finden, dass nicht immer der gerade Weg der kürzeste sei und — setzen wir getrost hinzu — dass unter Umständen der weiteste jedenfalls der sicherste ist zur Erreichung des Zieles.

Ueber dem Eingang des Tempels erblicken wir die ebenso feierlichen als freundlich einladenden Worte, welche von Aristoteles dem jonischen Philosophen Herakleitos in den Mund gelegt worden sind und, gleichviel mit welchem Recht oder Unrecht, in der Vorrede zu den Noctes Atticæ des Gellius eine Stelle gefunden haben:

„Introite, nam et heic Dii sunt!“

Ehe wir aber dieser Einladung Folge leisten, haben wir, *um die Bedeutung des ganzen Baues recht zu verstehen und Zweck und Beweggrund* vor dem falschen Lichte zu schützen, in welchem er schwachen Augen erscheinen kann oder welches unredliche Gegner seit beinahe einem Jahrhundert über ihn zu verbreiten suchen, uns mit der *Geschichte seiner Entstehung* näher bekannt zu machen. Unter dieser verstehe ich aber nicht die *äussere*, sondern auch die *innere*, und die letztere ist die Hauptsache und nicht mehr als blosse Einleitung zu betrachten, sondern führt uns gerade in das Allerheiligste des Tempels ein, indem sie uns mit der Idee und dem Plane bekannt macht, wonach das ganze Drama im Einzelnen aus-

geführt ist. Voranschicken aber müssen wir die Geschichte der äusseren Entstehung. Bei dieser dürfen wir uns jedoch um so eher einschränken, weil wir den Baumeister selbst, seinen geistigen Standpunkt und seinen Charakter auf dem weiten Wege von seinem ersten Auftreten bis zu seinem letzten Werke, ich denke, hinlänglich kennen gelernt haben.

Am 11. August 1778 schrieb Lessing an seinen Bruder: „Noch weiss ich nicht, was für einen Ausgang mein Handel nehmen wird, aber ich möchte gern auf einen jeden gefasst sein. Du weisst wohl, dass man das nicht besser ist, als wenn man Geld hat, so viel man braucht, und da habe ich diese Nacht einen närrischen Einfall gehabt. Ich habe vor vielen Jahren einmal ein Schauspiel entworfen, dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meiner gegenwärtigen Streitigkeit hat, die ich mir damals wohl nicht träumen liess. Wenn Du und Moses es für gut finden, so will ich das Ding auf Subscription drucken lassen und Du kannst nachstehende Ankündigung mir je eher je lieber ein paar hundertmal auf einem Oktavblatt abdrucken lassen und ausstreuen, so viel und so weit Du es für nöthig hältst. Ich möchte zwar nicht gern, dass der eigentliche Inhalt meines anzukündigenden Stückes allzufrüh bekannt würde; aber doch, wenn Ihr, Du oder Moses, ihn wissen wollt, so schlagt das Decamerone von Boccaccio auf: Giornata 1, Nov. 3. Melchisedech Giudeo. Ich glaube, eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben, dass sich alles sehr gut soll lesen lassen, und ich gewiss den Theologen einen ärgern Possen damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten."

In dem Sinne dieser Schlussworte schrieb er am 6. September auch an Elise Reimarus: „Ich muss versuchen, ob man mich auf meiner alten Kanzel, auf dem Theater wenigstens, noch ungestört will predigen lassen."

Schon in diesen Stellen kündigt sich der Zusammenhang des Nathan mit dem Streit gegen Gœze an. Mit kurzen, aber unzweideutigen Worten bezeichnet Lessing denselben in einem Brief an Jacobi vom 18. Mai 1779: „Nathan — sagt er dort — sei ein Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen." Und ebenso spricht er sich hierüber schon in der an seinen Bruder geschickten Ankündigung aus: „Da man durchaus will, dass ich auf einmal von meiner Arbeit feiern soll, die ich mit derjenigen frommen Verschlagenheit ohne Zweifel nicht betrieben habe, mit der sie allein glücklich zu betreiben ist, so führt mir mehr Zufall als Wahl einen meiner alten theatralischen Versuche in die Hände, von dem ich sehe, dass er schon längst die letzte Feile verdient hätte."

Steht hiernach ein besonderer äusserer Zweck, welcher die Gefahr in sich enthält, dem Gedichte einen didaktischen, ja polemischen Anstrich zu geben, ausser allem Zweifel, so darf derselbe doch nicht darin gesucht werden, dass Lessing mit dem Nathan nur den Streit gegen Gœze habe fortführen und seinen Gegner unmittelbar und persönlich habe angreifen wollen. Das letztere wurde freilich ziemlich allgemein, auch von seinem Bruder erwartet. Dies veranlasste Lessing, ihm am 20. Oktober zu schreiben: „Jetzt ist man hier auf meinen Nathan gespannt und besorgt sich davon, ich weiss nicht was. Aber, lieber Bruder, selbst Du hast dir eine ganz falsche Idee davon gemacht. Es wird nichts weniger als ein satirisches Stück, um den Kampf mit Hohngelächter zu verlassen. Es wird ein so rührendes Stück, als ich nur immer gemacht habe, und Herr Mendelssohn hat ganz richtig geurtheilt, dass sich Spott und Lachen zu dem Tone nicht schicken würde, den ich in meinem letzten Blatte (nöthige Antwort etc.) angestimmt (und den Du auch in dieser Folge beobachtet finden wirst), falls ich nicht etwa die ganze Streitigkeit aufgeben wollte. Aber dazu habe ich noch ganz und gar keine Lust, und er soll schon sehen, dass ich meiner eigenen Sache durch diesen dramatischen Absprung im geringsten nicht schade.“

Und am 7. November schrieb er seinem Bruder in gleichem Sinne: „Mein Nathan, wie mir Professor Schmid und Eschenburg bezeugen können, ist ein Stück, welches ich schon vor drei Jahren, gleich nach meiner Zurückkunft von der Reise, vollends auf's Reine bringen und drucken lassen wollen. Ich habe es jetzt nur wieder vorgesucht, weil mir auf einmal beifiel, dass ich, nach einigen kleinen Veränderungen des Planes, dem Feinde auf einer andern Seite damit in die Flanken fallen könne.“ Und in demselben Briefe: „Mein Stück hat mit unseren jetzigen Schwarzröcken nichts zu thun; und ich will ihm den Weg nicht selbst verhauen, endlich doch einmal aufs Theater zu kommen, wenn es auch erst nach hundert Jahren wäre.“

Diese Stellen stehen durchaus nicht im Widerspruch mit den zuerst angeführten aus den Briefen an den Bruder und an Elise Reimarus, wo er von der Beziehung seines Dramas auf den Streit mit Gœze spricht. Diese besteht eben zunächst nur darin, dass die in demselben erscheinende Idee die von den Gegnern verfochtene Sache in einem nachtheiligen Licht erscheinen lässt, welches nur mittelbar auf ihre Person reflektirt. Aber die Idee des Nathan geht über den sachlichen und den persönlichen Kreis, auf welchen sich der Streit mit Gœze erstreckt, weit hinaus und Zeit, Ort und Personen der Handlung, in welchen sie sich verwirklicht, liegen denen des Streites ganz ferne. Auch war ja das Gedicht schon lange vor dem-

selben concipirt, und wenn auch einzelne satirische Bezüge sich aufdrängten, weil es Repräsentanten gewisser Richtungen, namentlich solche Prachtexemplare von heuchlerischen Religionsverfolgern wie der Patriarch zu allen Zeiten gegeben hat und gerade in Gœze die Mitwelt ein solches wieder vor Augen hatte: so wurde hierdurch das Gedicht als Ganzes durchaus nicht berührt und geändert. Auch hierüber haben wir eine bestimmte Aeusserung Lessing's selbst in einer zu den Fragmenten der Vorrede gehörigen Stelle aus seinem Nachlass. Sie lautet: „Es ist allerdings wahr und ich habe es keinem meiner Freunde verhehlt, dass ich den ersten Gedanken zum Nathan im Dekameron des Boccaz gefunden. Allerdings ist die dritte Novelle des ersten Buches, dieser so reichen Quelle theatralischer Produkte, der Keim, aus dem sich Nathan bei mir entwickelt hat. Aber nicht erst jetzt, nicht erst nach der Streitigkeit, in welche man einen Laien wie mich nicht bei den Haaren hätte ziehen sollen. Ich erinnere dieses gleich anfangs, damit meine Leser nicht mehr Anspielungen suchen mögen, als deren noch die letzte Hand hineinzubringen im Stande war.“

Wann Lessing zuerst durch die Novelle des Boccaz zur eigentlichen Conception des Nathan angeregt worden ist, das lässt sich nicht bestimmt ermitteln; jedenfalls schon, ehe er nach der Rückkehr aus Italien zu Anfang des Jahres 1776 das Stück in's Reine bringen und drucken lassen wollte. Die in demselben dargestellte Idee aber war schon zur Zeit seiner ersten literarischen Thätigkeit in ihm lebendig. Wir haben sie bei der Darstellung seines Geistesganges schon in dem Lustspiel „die Juden“ (1749) und in der Rettung des Cardanus (1754) gefunden; ja die letztere Schrift enthielt schon einen, wenn auch nur formalen, Ansatz zur Dramatisirung derselben.

Dass der Dichter, als er im Jahr 1778 endlich die Ausführung ernstlich begann, sich in grosser *Geldverlegenheit* befand und in dem Brief an seinen Bruder vom 11. August 1778 bekennt, diese habe ihn auf den „närrischen Einfall“ gebracht, das vor vielen Jahren einmal entworfene Stück auf Subscription drucken zu lassen, das hat, ebenso wie die Beziehung auf den Streit mit Gœze denen, welchen die Idee des Nathan ein Dorn in den Augen ist, von jeher einen willkommenen Anlass und Vorwand gegeben, den Beweggrund und Zweck, welcher Lessing zur Dichtung dieses Stückes angetrieben habe, als einen gehässigen und zugleich gemeinen zu verdächtigen. Wir dürfen diese Verdächtigung selbst als gehässig und gemein und zugleich als höchst absurd bezeichnen. Der Entschluss, ein längst concipirtes, entworfenes und zur Ausführung und Veröffentlichung bestimmtes Gedicht nicht wie bisher einem Buchhändler in Verlag

zu geben, sondern es auf eigene Rechnung auf Subscription herauszugeben, um damit mehr Geld zu verdienen, als auf jenem andern Wege, ist doch etwas ganz anderes als der Entschluss, ein Gedicht zu machen, um überhaupt Geld zu verdienen. Die Idee und Tendenz des Nathan ist also durchaus unabhängig von der Geldnoth des Dichters. Wie wenig diese der eigentliche Beweggrund zur Dichtung des Nathan gewesen, wie Lessing diesen selbst unter allen Umständen gedichtet haben würde, darüber haben wir übrigens ein schlagendes Zeugniss aus des Dichters eigener Feder in einem Brief an den Bruder vom 7. November 1778: „Ostern 1779 ist mein Stück gedruckt, und wenn auch nicht zwanzig Personen darauf subscribirt hätten; — und wenn ich es für mein eigenes Geld müsste drucken lassen.“ Die Geldnoth oder das Bedürfniss eines gesteigerten Gelderwerbs war vielmehr hervorgerufen durch den Hinblick auf die mögliche, ja wahrscheinliche Folge des Kampfes, zu dessen Durchführung Lessing in der Ausführung des lange vorher entworfenen Gedichts eine ganz willkommene Stütze fand. Der Kampf selbst aber, um dessenwillen Lessing seine amtliche Stellung und in Folge dessen auch seine finanzielle Lage auf's Spiel setzte, war nicht eine Finanzspekulation, sondern er war unternommen, wie auch alle früheren literarischen Kämpfe Lessing's, zu einem idealen Zweck, zur *Befreiung der Religion von der Tyrannei* eines auf den todten Buchstaben gegründeten *Glaubens* und zur *Beförderung* der als Prüfstein der lebendigen Religion geltenden und auf Selbstverleugnung beruhenden *Menschenliebe*, sowie wahrer, nicht aus religiöser Gleichgiltigkeit, sondern aus der vollen Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und der damit verbundenen Gesinnung hervorgegangener religiöser *Duldung*, als der unausbleiblichen Frucht der wahren, vorurtheilsfreien, von der Vernunft durchleuchteten und in Sittlichkeit sich vollendenden Religion. Dies und nichts anderes war Lessing's Tendenz bei dem ganzen Streit mit Gœze, eine ideale Tendenz, mit welcher zugleich die später noch näher zu entwickelnde Idee des Nathan, einstweilen in abstrakter Fassung, ausgesprochen ist. — Und Lessing hätte nicht darauf Bedacht nehmen sollen, in der geistigen Waffe, welche er zu einem solchen Zwecke zwar nicht erst schuf, wohl aber mit bestem Erfolg verwenden zu können hoffte, sich zugleich eine Schutzwehr zu schaffen gegen die Noth, welche durch den Kampf sich dermassen zu steigern drohte, dass es ihm leicht unmöglich wurde, ihn weiter zu führen? Er sollte sich selbst wehrlos und mit gebundenen Händen seinem Gegner zum Triumph ausliefern, dem wüthendsten Feinde seiner religiös-sittlichen Ideen, der Glaubensfreiheit und der Duldung, dem schonungslosesten und erbittertsten

Vorkämpfer der Verfolgungssucht und der Geistesverfinsterung? Wahrlich eine naive Zumuthung, um das Gelindeste zu sagen!

Dass aber Lessing sich damals wirklich in einer Noth befand, welche uns seinen Entschluss, bei seiner idealsten Schöpfung zugleich auf möglichst grossen Gelderwerb bedacht zu sein, erklärlich macht: darüber haben wir Zeugnisse, welche jeden Deutschen, dem nicht alles nationale Gefühl abhanden gekommen ist, mit Scham und Entrüstung erfüllen müssen. Und diese Noth war nicht nur eine Geldnoth, sie war mit der tiefsten Herzensnoth verbunden.

Im Jenner desselben Jahres hatte er die innigst geliebte Frau verloren, welche er erst nach sechsjährigen Mühen und Sorgen sich errungen und nicht viel über ein Jahr besessen hatte. Mit dem Schmerz über diesen Verlust verbanden sich die Verdriesslichkeiten, welche die Erziehung und Versorgung seiner Stiefkinder und die Regelung ihrer verwickelten Vermögensumstände ihm bereiteten. Am 20. Oktober schrieb er an seinen Bruder: „Ich habe seit langer Zeit weder an ihn (den Bruder Theophil) noch an die Schwester geschrieben. Denn es ist mir unmöglich gewesen, es so zu thun, wie ich gerne gewollt hätte (nämlich mit einem Geldgeschenk). Da ich meine Stiefkinder noch bei mir habe und eine so weitläufige und kostbare Wirthschaft führen muss, so bin ich selbst oft in grösseren Verlegenheiten, als sie gewiss nicht sein können. Dazu habe ich itzt keinen Menschen mehr hier, dem ich mich vertrauen oder auf dessen Beistand ich mich allenfalls verlassen könnte. .... Meine Ankündigung des Nathan habe ich nirgends hingeschickt als nach Hamburg. Sonst überall, wenn du willst, kannst du deine Netze für mich aufstellen. Ich besorge schon, dass auch auf diesem Wege, auf welchem so viele etwas gemacht haben, ich nichts machen werde, wenn meine Freunde für mich nicht thätiger sind als ich selbst. Aber wenn sie es auch sind: so ist vielleicht das Pferd verhungert, ehe der Hafer reif geworden.“

Das war die Lage des Mannes, welchem Deutschland die Befreiung seiner Literatur aus den Banden der Fremdsucht und des Irrthums, die Hinleitung auf den einzig richtigen Weg zu einer nationalen Klassizität und die ersten grossen Meister- und Musterwerke seiner Nationalpoesie zu verdanken hatte.

Und in dieser Bedrängniss konnte er es aus Gewissenhaftigkeit nicht über sich gewinnen, zu dem Mittel der Pränumeration seine Zuflucht zu nehmen. „Denn wenn ich nun plötzlich stürbe? — so schreibt er am 7. November an seinen Bruder — so bliebe ich vielleicht 1000 Leuten einem Jeden einen Gulden schuldig.“ So ging er lieber auf den Vorschlag seines Bruders ein, ein Anleihen zu

machen. „Ich brauchte aber, so schrieb er in demselben Briefe, wenigstens 300 Thaler, um mit aller Gemächlichkeit meiner Arbeit nachzuhängen, in welcher auch die kleinsten Spuren der Zerstreuung so merklich werden. Ich will gern alle Sicherheit geben, die ich jetzt zu geben im Stande bin: einen Wechsel; und wenn ich plötzlich stürbe, würde doch wohl auch noch so viel übrig sein, dass dieser Wechsel bezahlt werden könnte.“ Und wirklich fand sich in Berlin ein jüdischer Kaufmann, Moses Wessely, welcher, mit Lessing aus früherer Zeit bekannt, die gewünschte Summe vorzustrecken sich mit dem vollsten Vertrauen erbot. Er verlangte zu seiner Sicherheit nur einen Brief von Lessing, und als dessen Bruder ihn frug: „aber wenn er ihnen nun nicht schreibt, so bekommt er kein Geld?“ antwortete er: „ich werde es ihm dann schicken und den Empfang wird er mir doch melden.“ Aber auch der im Dezember erfolgte Empfang des Geldes, von welchem er, nebenbei gesagt, sogleich fünf Louisd'or seiner Schwester als Unterstützung schickte, vermochte nicht, ihm die wünschbare Beruhigung zu geben. Denn nun quälte ihn die Sorge, ob er seiner Verpflichtung, das Geld 14 Tage nach der Ostermesse 1779 zurückzuzahlen, pünktlich werde nachkommen können. „Du kannst nicht glauben — so schrieb er am 16. März 1779 an seinen Bruder — wie mich das bekümmert, und es wäre ein Wunder, wenn man es meiner Arbeit nicht anmerkte, unter welcher Unruhe ich sie zusammenschreibe.“

Dazu kam endlich noch der Aerger, welchen die auf Anlass der Fragmente und des Streites mit Goeze gegen ihn gerichtete Schmähschrift *Semlers* ihm verursachte. Am 14. Mai 1779 schrieb er an Elise Reimarus, welcher er nicht bald genug geantwortet hatte: „Der Schubiack Semler ist einzig daran schuld. Ich bekam sein Geschmiere, eben als ich noch den ganzen fünften Akt am Nathan zu machen hatte, und ward über die impertinente Professorgans so erbittert, dass ich alle gute Laune, die mir zum Versmachen so nöthig ist, darüber verlor und schon Gefahr lief, den ganzen Nathan darüber zu vergessen.“

Wie sticht doch gegen eine solche Stimmung die heitere Ruhe und Milde ab, welche über das ganze Gedicht ausgegossen ist! Welch seltener Grad von Selbstbeherrschung musste doch dem Manne eigen sein, dass wir von der Verbitterung und Verdüsterung, in welche die Lebensumstände und Verhältnisse ihn versetzen mussten, im Nathan auch gar keine Spur finden, und selbst in dem Eindruck, welchen der Patriarch auf uns macht, die sittliche Entrüstung durch die Komik der Darstellung beherrscht wird.

Zum Verwundern ist auch, dass er, von innerer und äusserer Noth zugleich niedergedrückt und in einem Alter, in welchem ihm das Dichten nach seinem eigenen Bekenntniss schwerer wurde als früher, nicht längere Zeit zur Vollendung des Dramas gebraucht hat. Am 15. November 1778 hatte er angefangen, nach seinem neuen Entwurf den ersten Akt zu versifiziren, und im März 1779 war das ganze Manuscript fertig. Im Mai konnte das Buch an die Subscribenten geschickt werden, deren Zahl über 1000 gestiegen war.

Und doch war das Stück, welches laut der Ankündigung nur 16 Druckbogen enthalten sollte, zu mehr als 18 Bogen herangewachsen. Diese im Voraus nicht berechnete Ausdehnung wurde Schuld, dass er seine ursprüngliche Absicht, dem Stücke noch eine längere Vorrede beizufügen, aufgeben musste. Diese Vorrede sollte unter Andern Erklärungen über seine neue *Interpunktion* für die Schauspieler enthalten, besonders über die Striche (—) als Pausen für die Schauspieler, und die Punktreihen (....) als Zeichen der unterbrochenen Rede. Auch sollte nach seinem ersten Anschlage noch ein Nachspiel dazu kommen, genannt der *Derwisch*, welches auf eine neue Art den Faden einer Episode des Stückes wieder aufnähme und zu Ende brächte. Aber auch das musste einstweilen wegbleiben. Das Nachspiel sollte dann besonders gedruckt werden, ist aber nicht ausgeführt worden, ebenso wie der *fromme Samariter*, ein Trauerspiel in 5 Aufzügen nach der Erfindung des Herrn Jesu Christi, worin, wie Lessing am 14. Mai 1779 an Elise Reimarus schrieb, der Levit und der Priester eine gar brillante Rolle spielen sollten. Statt der längeren Vorrede haben wir nur zwei kleine Bruchstücke aus seinen nachgelassenen Papieren.

2. Theatralische Aufführungen des Nathan.

Wie hoch auch das Ziel war, nach welchem Lessing bei der Dichtung des Nathan gestrebt hatte, oder vielmehr weil es so hoch war, gab er sich in Betreff der Schwierigkeiten und des ersten Erfolgs der theatralischen Aufführung keiner Täuschung hin.

Das zweite Fragment seiner nachgelassenen Vorrede schliesst mit den Worten: „Noch kenne ich keinen Ort in Deutschland, wo dieses Stück zuerst aufgeführt werden könnte.“ Am 7. November 1778 hatte Lessing an seinen Bruder geschrieben: „Ich will meinem Stück den Weg nicht selbst verhauen, endlich doch einmal auf die Bühne

zu kommen, wenn es auch erst nach 100 Jahren wäre." Und am 18. April 1779 schrieb er: „Es kann wohl sein, dass mein Nathan im Ganzen wenig Wirkung thun würde, wenn er auf das Theater käme, welches wohl nie geschehen wird. Genug, wenn er sich mit Interesse wohl lieset (und unter 1000 Lesern nur Einer daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernte)."

Die Gründe, aus welchen er selbst an der sofortigen Aufführung und dem theatralischen Erfolg des Stückes zweifelte, werden Ihnen am besten bei Gelegenheit der inneren Entstehungsgeschichte desselben einleuchten. Für jetzt beschränke ich mich darauf, ein betreffendes Urtheil seines Bruders anzuführen, welcher jedenfalls ein besserer Beurtheiler als Dichter von Dramen war. Am 1. Mai 1779 schrieb derselbe nach Wolfenbüttel: „Ich fürchte, wenn Nathan auf das Theater käme, so würde der Beifall seinem Werthe nicht entsprechen. Die besten deutschen Schauspieler können mit den heftigen Leidenschaften noch so ziemlich fertig werden; aber wo es mehr auf feines Raisonnement und gemässigte Charaktere ankömmt, die mit aller Delikatesse vom ersten bis zum letzten Worte bearbeitet sind, da sind sie ganz erbärmliche Helden. Selbst Brockmann und Schröder halten das nur für grosse Stücke, worin so zu sagen entweder komisch oder tragisch geraset wird. Die ruhigen, kenntnissvollen Menschen, stark, aber nicht übertrieben geschildert, sind ihnen gar nicht theatralisch. Was würdest du aber sagen, wenn Döbbelin (Direktor des Berliner Theaters) den Nathan demungeachtet aufführte? Er ist mit seinen meisten Leuten noch lange nicht dahin, dass er nur wüsste, was seinen Schultern tragbar ist oder nicht."

Unter den Schauspielern sah Niemand die damaligen Schwierigkeiten einer Aufführung des Nathan so gut ein, als der damals grösste unter ihnen, *Schröder*. Wir haben hierüber einen sehr bezeichnenden Bericht Eduard Devrient's in seiner Geschichte der deutschen Schauspielkunst (II, 381 f.): „Schröder hat die Wagnisse der Sturm- und Drangperiode getheilt und durch sein Beispiel das Mögliche gethan, um die Schauspielkunst in Verbindung mit der literarischen Bewegung zu erhalten. Dabei verdient die ehrfurchtsvolle Scheu erwähnt zu werden, mit welcher er von der Aufführung von Lessing's Nathan abstand, obschon er sich bis an's Ende seiner Laufbahn mit dem Wunsche trug. Er veranstaltete vor einem gewählten Kreise eine Vorlesung davon mit vertheilten Rollen; er selbst las den Nathan und den Patriarchen und letzteren besonders zu höchster Bewunderung. Rein von dem outrirten Kanzelton, in den späterhin die Rolle gezogen worden ist, flossen die Aeusserungen der Unduldsamkeit so salbungsvoll von seinen Lippen, als hätte Lainez sich mit dem Cardinal von

Lothringen vor den Augen des französischen Hofes unterredet. Trotz der grossen Wirkung aber, welche diese Probevorlesung hervorbrachte, wagte Schröder dennoch nicht, das Kleinod seiner Bewunderung einem zweifelhaften Erfolge vor dem Theaterpublikum Preis zu geben, und die Vorstellung, welche Döbbelin in Berlin im Jahre 1783 unternahm, lobte seine Zurückhaltung.“

„Döbbelin besass eben Schröder's Takt nicht, um zu erkennen, dass die Zeit dafür noch nicht gekommen sei. Es misslang ihm, das Stück durch die gewöhnlichen Direktionsoperationen beim Publikum zu heben; vergeblich liess er es drei Tage hinter einander, am 14., 15. und 16. April 1783 spielen; die Aufnahme war kalt, die dritte Vorstellung ganz leer. Und doch hatte Döbbelin keine Sorgfalt gespart, neue Dekorationen und neue Kostüme gestellt, auch die Rollen *nach seiner Weise* auf's beste besetzt.“ So Devrient, III, 72.

Einen ausführlicheren Bericht über den Erfolg dieser Aufführung und seine Gründe hat uns die Berliner Literatur- und Theaterzeitung für 1783 hinterlassen: „Der erst Tag war dem Stücke günstig; es herrschte eine feierliche Stille; man beklatschte jede rührende Situation; man munkelte allerseits von Göttlichkeiten, welche dieses „Lehrgedicht“ belebten; man glaubte, unser Publikum werde das Haus stürmen; aber dies Publikum blieb bei der dritten Vorstellung beinahe ganz und gar zu Hause. Die Judenschaft, auf die man bei diesem Stück sehr rechnen konnte, war, wie sich selbst verlauten liess, zu bescheiden, eine Apologie anzuhören, die freilich nicht für die heutigen Juden geschrieben war, und so fanden sich nur sehr wenige, denen Nathan behagen wollte.“

Zu diesem Ausbleiben des Publikums mag übrigens auch die ungeheure Länge des Stücks, welche man nachmals überall klüglich beschränkt hat, das Ihrige beigetragen haben. Ein fernerer Grund des Misslingens aber und vielleicht der stärkste lag darin, dass sich die Hauptrolle in schlechten Händen befand, nämlich in denen des Direktor Döbbelin selbst, welcher in seiner masslosen Eitelkeit und Verblendung das Spiel übertrieb. So lautete schon das Urtheil in der Bibliothek der schönen Wissenschaften (Band 71, S. 158). Hierauf läuft auch die bekannte Anekdote hinaus, welche unter Anderm im Vademecum für Schauspieler (Berlin 1796, II, 29) erzählt wird: „Am Tage vor der Aufführung traf Döbbelin mit *J. J. Engel*, dem nachmaligen Oberdirektor des Berliner Theaters, in einem Kaffeehause zusammen. „Morgen geb' ich Lessing's Meisterstück, Nathan den Weisen,“ rief er Engel'n zu. „Nathan den Weisen?“ fragte jener verwundert. „Wer spielt denn den Nathan?“ — „Den Nathan? Hm, ich, ich!“ — „Und wer den Weisen?“ Und Döbbelin hat, nach einer von ihm selbst

öfters erzählten Anekdote zu schliessen, diesen Stich gar nicht einmal gefühlt. Er glaubte sich selbst eine Ehrensäule damit gesetzt zu haben, dass er Nathan auf die Bühne gebracht. (Guhrauer.)

Nach jenem misslungenen Versuch Döbbelin's erfolgten innerhalb 18 Jahren nur zwei neue Aufführungen: die eine in Presburg 1785 durch den Schauspieldirektor Seipp, die andere in Magdeburg am 27. August 1801; beide aber blieben ohne weiteren Einfluss auf die übrigen deutschen Bühnen.

„Nicht ohne bemerklichen Einfluss auf Deutschlands Bühne", wie Guhrauer sagt, ja wir dürfen hinzusetzen, entscheidend für die theatralische Einbürgerung des Nathan in Deutschland war erst diejenige Aufführung, welche am 28. November 1801 zu Weimar stattfand. Dort gingen Gœthe und Schiller darauf aus, so viel als möglich klassische Stücke für ihr Theater zu bearbeiten, um dasselbe seiner höchsten Bestimmung entgegen zu führen. Zu diesem Zwecke hatte Schiller den Nathan bearbeitet, wobei Gœthe nicht unthätig blieb. Gœthe bemerkt hierüber: „Gegen Lessing's Arbeiten hatte Schiller ein ganz besonderes Verhältniss: er liebte sie eigentlich nicht; ja Emilia Galotti war ihm zuwider; doch wurde diese Tragödie sowohl als Minna von Barnhelm in das Repertorium aufgenommen. Er wandte sich darauf zu Nathan dem Weisen, und nach seiner Redaktion, wobei er die Kunstfreunde gern einwirken liess, erscheint das Stück noch gegenwärtig und wird sich lange erhalten, weil sich immer tüchtige Schauspieler finden werden, die sich der Rolle Nathans gewachsen fühlen. Möge doch die bekannte Erzählung, glücklich dargestellt, das deutsche Publikum auf ewige Zeiten erinnern, dass es nicht nur berufen ward, um zu schauen, sondern auch um zu hören und zu vernehmen. Möge zugleich das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl der Nation heilig und werth bleiben!"

Und in seinem Bericht über das Weimar'sche Theater heisst es: „Nachdem man durch die Aufführung der Brüder (des Tarenz) endlich die Erfahrung gemacht hatte, dass das Publikum sich an einer derben, charakteristischen, sinnlich künstlichen Darstellung erfreuen könne, wählte man den vollkommensten Gegensatz, indem man Nathan den Weisen aufführte. In diesem Stücke, wo der Verstand fast allein spricht, war eine klare, auseinandersetzende Recitation die vorzüglichste Obliegenheit der Schauspieler, welche dann auch meist glücklich erfüllt wurde." Was das Stück durch Abkürzung allenfalls gelitten hat, ward nun durch eine gedrängtere Darstellung ersetzt, und man wird für die Folge sorgen, es poetisch, so viel möglich, zu restauriren und zu runden. Nicht weniger werden die Schauspieler

sich alle Mühe geben, was an Ausarbeitung ihrer Rollen noch fehlte, nachzubringen, so dass das Stück jährlich mit Zufriedenheit des Publikums wieder erscheinen könne. — Lessing sagte in sittlich-religiöser Hinsicht, dass er diejenige Stadt glücklich preise, in welcher Nathan zuerst gegeben werde; wir aber können in dramatischer Hinsicht sagen, dass wir unserem Theater Glück wünschen, wenn ein solches Stück darauf bleiben und öfters wiederholt werden kann."

Und Gœthe's Wunsch hat sich seitdem und zwar sehr bald erfüllt. Schon im folgenden Jahre 1802 brachte Iffland den Nathan in Berlin zur Darstellung, 1804 folgte Braunschweig, Leipzig und Lauchstädt, 1805 Mannheim, einige Jahre später 1811, Karlsruhe, 1818 Hannover und Dresden, 1819 Wien und so nach und nach alle namhaften deutschen Theater, und noch gegenwärtig erhält er sich auf denselben, und die Hauptrolle ist bis heute der Gegenstand des sorgfältigsten künstlerischen Studiums und des Ehrgeizes der besten deutschen Schauspieler geblieben, zunächst Ifflands, speziell namentlich Seydelmanns, welcher jetzt noch von den meisten mittelmässigen Mimen mehr oder minder sklavisch copirt zu werden pflegt.

Ausserhalb Deutschlands ist Nathan, so viel bekannt, noch bei keinem christlichen Volke aufgeführt worden, *übersetzt* nur in England und Frankreich, und zwar dort ohne sonderlichen Erfolg, hier nicht ohne Streichungen und Bemäkelungen. *Verboten* wurde das Buch bei seinem Erscheinen in den Staaten der *Maria Theresia* und Lessing's Vaterland, *Sachsen*, verdammte, wie Stahr (II 28 f.) berichtet, den Nathan zur Landesverweisung, und der alte *Gleim*, welcher seinen Freunden dies meldete, fügt hinzu, dass noch anderorten sich „Urtheile der Dummheit und Bosheit gehörig breit machten."

Um so interessanter ist es, aus einem Berichte, welchen Guhrauer II, 213 aus „Nodnagel, Lessing's Dramen" und aus dem „Freischütz", einer Hamburger Zeitschrift (1842, Nr. 21) entnommen hat, die Wirkung Nathans des Weisen auf *Muselmänner*, die Bekenner der dritten der in der Erzählung von den drei Ringen vorgestellten Religionen, kennen zu lernen.

Am 16. März 1842 führte eine griechische Schauspielergesellschaft, die in Konstantinopel Vorstellungen gab, Nathan den Weisen nach der neugriechischen Uebersetzung von Kaliurgos, welcher in Leipzig studirt hatte, unter dem Titel: „Der weise Judengreis" auf. Bei der ersten Vorstellung waren nur wenige Türken, meist Polizeibeamte, zugegen; bei der am folgenden Tage vorgenommenen Wiederholung des Stückes hingegen waren sehr viele Türken erschienen, die, so weit sie dem Griechischen zu folgen vermochten, mit gespannter Aufmerksamkeit und wachsender Theilnahme zuhörten. Schienen sie

auch über die Freimüthigkeit des Juden vor dem Sultan Saladin etwas verwundert, so waren sie doch von der Erzählung von den drei Ringen ganz entzückt und mit Jubel stimmten sie zuletzt in den Beifall der Versammlung ein. „Nun ist auch, sagt ein Berichterstatter, diesen das vom Dichter gestellte schöne Ziel gezeigt, nach den Worten Nathans:

. . . . . und gewiss
Dass er euch alle drei geliebt und gleich
Geliebt.“

Ich kann mich nicht enthalten, zum Schlusse meines Berichtes über die theatralischen Aufführungen des Nathan die treffende Aeusserung Rötscher's (Skizzen, S. 159 bei Naumann, Literatur über Lessing's Nathan, S. 121) beizufügen: „Die Darstellung keines deutschen Werkes ist so sehr *Ehrensache* als Lessing's Nathan; denn die Theilnahme, die es findet, der Ernst, mit welchem es aufgeführt wird, sind ebensowohl Zeugnisse des seiner Hoheit sich immer mehr bewusst werdenden, freien Geistes, als der Sympathie für den edeln Sinn, die philosophische Würde und die begeisterungsvolle Menschenliebe, woraus dieses Drama erwachsen ist.“

So viel über die äussere Entstehung und den theatralischen Erfolg des Nathan. Zur Vervollständiguug meines Berichtes über den Erfolg hätte ich nun noch die verschiedenen *Urtheile unserer namhaftesten Literaten* über das Stück in religiös-sittlicher und in ästhetischer Hinsicht aufzuzählen. Ich unterlasse dies aber aus dem sehr nahe liegenden Grunde, weil das Buntscheckige und Widersprechende, welches darin zu Tage tritt, dem, der sich zum erstenmal ernstlich mit diesem Drama befasst, leicht befangen und verwirren kann. Wer dies nicht fürchtet, den verweise ich auf *Niemeyer's* historisch-kritische Einleitung zu Nathan, S. 16—28 und *Naumann*, Literatur über Lessing's Nathan, S. 9—79, letzteres das vollständigste Register, welches bis jetzt hierüber erschienen ist. Wir wenden uns lieber gleich zur eigenen Betrachtung des Gedichts und zwar zunächst seiner *Aussenseite*, ich meine des *Versbaues* und des *Stiles*, um uns später durch die Rücksicht hierauf nicht zu oft bei dei der Erklärung des Inhalts und der innern Form unterbrechen zu müssen.

3. Versbau und Stil des Gedichts.

Die oben besprochene verhältnissmässig rasche Ausführung des so umfangreichen Gedichts könnte noch um so erstaunlicher erscheinen, da Nathan das erste vollständige Drama ist, welches

Lessing in *Versen* schrieb und zwar nicht in dem bis in die fünfziger Jahre üblichen Alexandriner, sondern in dem den englischen Dramatikern entlehnten jambischen Fünffüssler, den, abgesehen von einigen Uebersetzungen englischer Stücke durch Joh. Elias und Heinrich Schlegel zuerst *Brawe* in seinem Brutus (1757), *Wieland* in seiner Johanna Gray, *Gleim* in dem versifizirten Philotas Lessing's und im Tod Adams (1766) für das Drama angewandt hatten, der aber seitdem im Drama wieder der Prosa hatte weichen müssen.

Wir besitzen aber in Lessing's Briefwechsel mehrere ausdrückliche Erklärungen, nach welchen die Versifikation die Vollendung des Gedichts nicht nur nicht verzögert, sondern sogar beschleunigt hat.

Am 1. Dezember 1778 schrieb er an seinen Bruder: „Wenn ich Dir noch nicht geschrieben habe, dass das Stück in Versen ist, so wirst Du Dich vermuthlich wundern, es so zu finden. Lass Dir aber wenigstens nicht bange sein, dass ich darum später fertig werden würde. Meine Prosa hat mir von jeher mehr Zeit gekostet als Verse.“ Und an Elise Reimarus am 16. Dezember 1778: „Ich muss nun machen, dass ich mit meinem Nathan fertig werde. Um geschwind fertig zu werden, mache ich ihn in Versen; freilich nicht in gereimten, denn das wäre ungereimt.“

Wenn wir nun auch, wie sich uns später noch bestimmter zeigen wird, in der Zeitnoth ebenso wenig den eigentlichen Grund der Versification zu suchen haben, wie in der Geldnoth den eigentlichen Beweggrund zur Schöpfung des Gedichts überhaupt: so dürfen wir doch an Lessing's Versicherung, dass der Versbau für ihn den Vortheil grösserer Leichtigkeit und Geschwindigkeit voraus habe, durchaus nicht zweifeln. Denn der *jambische Vers*, ohnehin unter allen, mit Ausnahme des trochäischen, dem Idiom der deutschen Sprache entsprechendste und darum verhältnissmässig *leichteste*, *entspricht* noch besonders dem *Ton* und dem meist *dialektisch gegliederten* oder *leicht erzählenden Inhalt* des Gedichts und ist im Nathan mit einer so ausgedehnten Freiheit behandelt, wie von keinem dramatischen Dichter Deutschlands vorher und nachher. Die *Länge* der Verste steigt von 8 bis zu 13 Silben, und wenn auch die fünffüssigen Verse bei weitem die Mehrzahl bilden, der vier- und sechsfüssigen im Ganzen nur 34 sind, so sieht man doch, dass Lessing es sich in dieser Hinsicht *ganz bequem gemacht hat* und sich durch die herkömmliche Regel der Gleichfüssigkeit nicht hat binden und aufhalten lassen. Denn dass ihm, wie Niemeyer meint, diese das Mass nicht erreichenden oder überschreitenden Verse aus Versehen entschlüpft seien, ist bei einem Dichter von so klarem und sicherm theoretischen und kritischen Bewusstsein nicht anzunehmen.

Aus demselben Gesichtspunkte ist es wohl auch zu beurtheilen, dass er, unbekümmert um das in der griechischen Poesie geltende Gesetz der *dipodischen Messung* des Jamben den stellvertretenden *Spondeus* sich nach Belieben an allen Versstellen erlaubt hat.

Bei dieser unbeschränkten Freiheit im Gebrauch des Spondeus kann es auffallen, dass sich an keiner Stelle der *Anapäst* vorfindet, um so mehr, da Lessing vorher mit *Ramler*, den er als Verskünstler sehr hoch achtete und von dem er sich in Bezug auf Versbau und Grammatik sonst und namentlich auch im Nathan gern leiten und berichtigen liess, es verabredet hatte, in dem ersten versifizirten Stücke ein aus Jamben und Anapästen gemischtes Metrum zu gebrauchen. Aber auch hier brauchen wir nach keinem anderweitigen Erklärungsgrunde als dem bisherigen zu suchen. Lessing selbst äussert sich hierüber in einem Briefe an Ramler vom 18. Dezember 1778: „Die reine, lautere Wahrheit ist, dass unser verabredetes Metrum mir nicht geläufig genug war. Ich habe Ihren Cephalus wohl zehnmal gelesen, und doch wollten mir die Anapästen niemals von selbst kommen. Sie in den fertigen Vers hineinflicken, das wollte ich auch nicht.“ Nun lässt sich gegen diese Aeusserung Lessing's zwar einwenden, dass einem deutschen Dichter, der es sich bequem machen will, im jambischen Verse die Anapäste gerade sehr willkommen sein müssen, weil sie sich im Innern des Verses gerade so reichlich und ungesucht darbieten, ja aufdrängen, wie im trochäischen die Daktylen. Lessing's Aeusserung erklärt sich aber hinlänglich daraus, dass in dem mit Ramler verabredeten Verse, nämlich im jambischen Trimeter der Griechen *die Anapäste an ganz bestimmte Stellen*, nämlich nach der dipodischen Messung an den Anfang jeder der drei Dipodieen gebunden sein sollen.

⏑ – ⏑ – | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – ⏑ –
⏑⏑ | ⏑⏑ | ⏑⏑

Einen solchen Zwang konnte und mochte Lessing, als es zur Ausführung kam und Eile Noth that, sich natürlich nicht auferlegen, und er hat sehr wohl daran gethan. Denn der Ramler'sche Vers ist in seiner strengen *Regelmässigkeit* und *Künstlichkeit*, selbst abgesehen von seiner *Schwierigkeit*, für das gesprochene Drama geradezu ungeniessbar.

Eine fernere Freiheit oder Lässigkeit, wie beim Gebrauche der Spondeen, erlaubte sich Lessing in der nicht seltenen Vertauschung des Jambus mit dem *Trochæus*, oder wenn wir die jambische Messung festhalten wollen in einer von der strengen prosodischen Messung des Tons abweichenden *Tonverschiebung zwischen starken und schwachen*

Silben; z. B. 1. Akt, 1. Auftr.: „Wenn Du mich hintergehst! — *Weiss sie* es denn u. s. f.

Ebenso wenig Sorgfalt wie auf die Uebereinstimmung des Versaccents mit dem prosodischen Tonwerthe der Silben hat Lessing im Nathan auf einen schönen Wechsel der Wortfüsse verwendet und auf die durch die Folge der Wortfüsse bedingten rhythmischen Pausen (Cäsuren und Diäresen). Wie er sich nicht scheut, manchmal gleichsilbige, namentlich einsilbige Wörter in einer das feinere rhythmische Gefühl verletzenden Weise zu häufen, so bindet er sich auch nicht an die bisher gebräuchliche Cäsur nach der vierten Silbe, sondern erlaubt sich den Gebrauch aller neun im eilfsilbigen Verse möglichen Pausen, und zwar verlegt er diese, ähnlich wie Horaz in seinen Satiren, sehr häufig näher an den Anfang oder das Ende der Verse, als die strenge metrische Theorie gestattet, sogar gleich nach der ersten oder unmittelbar vor die letzte Silbe; z. B.

3. Akt, 9. Auftr. *Nein!* mit in Euer Haus? — das nicht, das nicht!
„ „ 7. Auftr. Das nämliche gilt von den Christen. *Nicht?*

Mit dieser excentrischen Stellung der Cäsuren hangt endlich sehr oft das sogenannte *Enjambement* zusammen, wie es sich ebenfalls in den horazischen Satiren so häufig findet, d. h. der Uebergang nicht nur des Sinnes, sondern der auf's innigste zusammenhangenden Worte von einem Verse in den folgenden; z. B.

2. Akt. 1. Auftr. Was hilft Dir das? Ich setze vor: und *Du*
Bist, wie Du warst.
„ „ Du hattest, Sittah, nicht so unrecht; *ich*
War nicht so ganz beim Spiele, war zertreut.
2. Akt. 4. Auftr. So macht nur, dass er euch hier nicht gewahr
Wird. Tretet mehr zurück.

Durch den reichlichen Gebrauch aller dieser Freiheiten, welche meist zugleich als *Verstösse gegen die prosodischen und metrischen Gesetze* gelten, büsst freilich Lessing's Vers im Nathan an *formaler oder rein sinnlicher Schönheit* ungemein viel ein; ja er wird nicht selten für das Ohr geradezu *unschön* und zuweilen hart verletzend. Aber es ist ein schweres Unrecht und zeugt von Mangel an Verständniss der höchsten rhythmischen Aufgabe, wenn man Lessing desshalb tadelt. Ich meines Theils lasse nicht einmal den wohlgemeinten Ausruf von Gervinus gelten: „Schade was um die *schlechten Verse!*« *In ihrer Art als das, was sie sein sollen*, und ein Recht haben zu sein, sind sie *gar nicht schlecht*, und Lessing hatte vollkommen recht, gegen seinen Bruder in dem Briefe vom 1. Dezember 1778 zu bemerken: „*sie wären viel schlechter, wenn sie viel besser*

wären.“ Dieses authentische Urtheil des Dichters, so paradox es auch klingt, sollten doch vor allen Dingen alle die beachten, welche selbst über seine Verse sich ein Urtheil erlauben. Was er aber damit gemeint hat, darüber giebt uns eine Stelle in dem Brief an Ramler vom 18. Dez. 1778, wenn auch keine die Sache nach allen Seiten erschöpfende Auskunft, so doch einen bestimmten Fingerzeig für den Standpunkt der Beurtheilung: „Ich habe wirklich die Verse nicht des Wohlklangs wegen gewählt, sondern weil ich glaubte, dass der orientalische Ton, den ich doch hier und da angeben müssen, in der Prosa zu sehr auffallen dürfte.

Der Zusammenhang des orientalischen Tones (er meint damit wohl die orientalische Neigung zu Bildern und Gleichnissen) mit der Wahl des Verses statt der Prosa hat allerdings seine Richtigkeit: das Fremdartige desselben forderte zu einer Abweichung von der Sprache des gemeinen Lebens auf. Aber hiermit ist der tiefere und allgemeinere Grund der Sache ebenso wenig ausgesprochen, als mit der bald nach jenen Worten folgenden Bemerkung Lessing's über die *Wahl der Versart:* „Ich muss Ihnen voraussagen, dass ich sechsfüssige Zeilen nie wählen werde. Wenn es auch nur der armseligen Ursache wegen wäre, dass sich im Drucke auf ordinärem Oktav die Zeilen so garstig brechen.“ Mit solchen Kleinigkeiten oder Nebensachen speiste Lessing ironischer Weise gerne seine Hörer oder Leser ab, wenn er wichtigere Gründe an einer bestimmten Stelle anzugeben entweder keine Zeit oder keine Lust hatte. Ebenso ist seine Aeusserung gegen Elise Reimarus aufzufassen, er mache den Nathan in Versen, um geschwind fertig zu werden. Diese ist gewiss nicht, wie *Düntzer* meint, reiner Scherz: sie behält bei der Freiheit, mit welcher er den Vers behandelte, Wahrheit, nur nicht die ganze Wahrheit, nicht den *tieferen Grund.* Dieser liegt vielmehr darin, dass dem Dichter der Rhythmus der Sprache des gemeinen Lebens, der prosaische Rhythmus *unangemessen* erschien für ein Gedicht von so *idealem Zweck und Grundton*, wie der seines Nathan war. Sah er doch im Versbau überhaupt *nicht einen blossen sinnlichen Schmuck oder Ohrenreiz*, sondern ein Mittel zur *Charakteristik*, welches, gerade weil es der deutschen Sprache in weit höherem Grade als allen andern lebenden Sprachen, namentlich der französischen, zu Gebote stehe, um so weniger unbenutzt bleiben dürfe.

In der Dramaturgie ist Lessing dem Houdar de la Motte, welcher den Versbau als einen kindischen Zwang verworfen hatte, mit den Worten entgegen getreten: „Dem Houdar de la Motte war seine Meinung zu vergeben, denn er hatte eine Sprache in Gedanken, in der das Metrische der Poesie nur Kitzelung der Ohren ist und zur Ver-

stärkung des Ausdrucks nichts beitragen kann; in der unsrigen hingegen ist es etwas mehr und wir können der griechischen ungleich näher kommen, die durch den blossen Rhythmus ihrer Versarten die Leidenschaften, welche darin ausgedrückt werden, anzudeuten vermag.“ Dass *Lessing selbst* nicht nur in allen seinen Lustspielen, sondern auch in seinen bisherigen Tragödien, den vollendeten wenigstens, sich der *Prosa* bediente, das erklärt sich wohl daraus, dass es ihm seiner Zeit vor allem andern um *Beseitigung des Alexandriners* und überhaupt um *Rückkehr* von der conventionellen Unnatur des französischen Drama's *zur Natur* zu thun war, und zugleich aus dem ganz richtigen Gefühl, dass damals die *deutsche Sprache und die Schauspieler* zum angemessenen *Gebrauch* und *Vortrag* eines vollkommenen und zugleich ausdrucksvollen Verses noch nicht genug vorgebildet waren.

Es war ein epochemachender Schritt Lessing's, dass er im Nathan durch die hochideale Tendenz dieses Stückes sich gedrungen fühlte, die Prosa aufzugeben und zu den vor zwei Jahrzehnten schon im Drama angewandten, aber bald darauf wieder abgekommenen Jamben zurückzukehren. Der fünffüssige jambische Vers ist bald darauf der herrschende geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben. Hierdurch hat er das deutsche Drama hoch über den durch Diderot's Prosa in Frankreich und dann auch in Deutschland eingebrochenen Naturalismus hinaus und in die seiner Würde entsprechende Region erhoben.

Anderseits entging es Lessing nicht, welcher Gefahr das Drama durch die Anwendung eines allzu regelmässigen und kunstvoll gebauten Verses ausgesetzt würde; er hatte das sichere Bewusstsein, dass unter allen Dichtungsarten das Drama seinen Rhythmus am meisten dem Prosaischen anzunähern habe. Der Grund war wohl derselbe, aus welchem er den gereimten Vers in seinem Drama für ungereimt erklärte. Schon Gottsched hatte in seiner kritischen Dichtkunst den Reim für das Schauspiel insofern als ungeeignet bezeichnet, als er dort zu studirt klinge und den Zuschauer ohne Unterlass daran erinnere, dass er in der Komödie sei. Dies war freilich Lessing's Grund nicht. Dem Uebersetzer einer französischen Tragödie, welcher den Reim desshalb verworfen hatte, weil man mitten in dem Sturme der Leidenschaften durch sein widriges unnatürliches Geklapper erinnert werde, man sei nur auf dem Schauplatze, hatte er 1752 erwidert: „Vortreffliche Ursache! Hieraus würde folgen, dass man mit verbundenen Augen in den Schauplatz gehen müsse. Jede Lichtung, jede Verzierung der Scene, jede Verkleidung der Schauspieler erinnert mich weit mehr als der Reim, dass ich nur auf dem Schauplatz

bin, indem alles, was ich mit den Augen sehe, einen weit schärferen Eindruck macht, als was flüchtig durch die Ohren rauscht.“

Der wahre Grund, warum das Drama den Reim wenigstens als durchgehendes phonetisches Darstellungsmittel zu vermeiden hat, und der nicht minder für das ausserhalb des Theaters laut gelesene Drama gilt, liegt nicht in der Verpflichtung, die gemeine unfreie Illusion zu unterhalten, welche vielmehr einen nicht echt ästhetischen Standpunkt verräth, sondern in der Natur der dramatischen Handlung. Der Reim nämlich dient vor Allem dazu, das Gefühl zu beleben und durch Wiederholung eines ähnlichen Eindrucks, durch die Nöthigung zum Verweilen bei gewissen Lauten und Vorstellungen zu vertiefen, und dadurch leistet er der Lyrik einen höchst wesentlichen Dienst. Im Drama dagegen bildet, nicht wie in der Lyrik ein Gemüthsinhalt, sondern eine Handlung den eigentlichen Gegenstand und das letzte Ziel der Darstellung, und zwar wird die Handlung, nicht wie im Epos mittelbar durch den Dichter als vergangen berichtet, sondern unmittelbar durch die handelnden Personen nachahmungsweise als gegenwärtig sich entwickelnd dargestellt. Eine der wesentlichsten Eigenthümlichkeiten des Drama's ist deshalb das mit Ueberwindung von Schwierigkeiten verbundene, möglichst stetige Vorwärtsstreben nach einem in der Zukunft liegenden Ziele, welches zwar das Gefühl nicht ausschliesst, dasselbe vielmehr ausdrücklich verlangt, aber kein längeres Verweilen bei einem und demselben Gefühl und derselben Stimmung zulässt, indem dasselbe nur in Verbindung mit der intellektuellen Geistesthätigkeit dazu dienen soll, den Willen zur That zu bestimmen. Ein nach den Gesetzen der formalen oder sinnlichen Schönheit des Rhythmus streng und künstlich gebildeter, insbesondere ein ebenmässig gegliederter Vers aber giebt ähnlich wie der zugleich rhythmisch und phonetisch wirkende Reim und wie die durch den manigfaltigen Wechsel der unmittelbar auf einander folgenden Laute bewirkte phonetische Schönheit dem Drama mehr einen lyrischen Charakter, welcher es zwar für den Gesang geeigneter macht und daher in der reinen Oper seine verhältnissmässig höchste Berechtigung findet, dem Wesen des gesprochenen Drama's dagegen widerspricht.

Es liegt aber auf der Hand, dass unter den verschiedenen rythmischen Figuren oder Bewegungsarten die steigenden es sind, welche dem dramatischen Vorwärtsstreben der handelnden Personen zum Ziele der Handlung und der Spannung der Zuschauer auf die Zukunft entsprechen. Unter diesen aber ist wiederum der dem Wesen der dramatischen Handlung im Ganzen am meisten entsprechende nicht der Anapäst; denn dieser erhält durch seinen zweisilbigen

Aufschlag zur Arsis einen vorwaltend stürmischen, affektvollen Charakter, welcher wohl an einzelnen Stellen des Drama's hervortritt, nie aber darin auf längere Zeit oder gar durchgehends walten darf, am allerwenigsten im gesprochenen Drama, welches der Entwicklung der intellektuellen Thätigkeit, der verständigen oder vernünftigen Ueberlegung einen so bedeutenden Antheil und im Nathan sogar den bedeutendsten einräumt. So bleibt als der für das Drama im Ganzen geeignete Rhythmus nur der *jambische* übrig, welcher in der *griechischen Tragödie* den *trochäischen* je länger je mehr zurückdrängte, in demselben Verhältniss, in welchem dieselbe von ihrem gottesdienstlichen lyrischen Ursprung sich entfernte und die Fortbewegung der Handlung zu ihrem Hauptgegenstand machte. Denn der Jambus drückt zwar durch seine steigende Bewegung vor Allem das Vorwärtsstreben, den Drang nach Ueberwindung entgegenstrebender Kräfte und die dazu erforderliche Kraft und Lebendigkeit aus, vermag aber dieselbe auch besonders durch *Anwendung trochäischer Wortfiguren und Cäsuren zu zügeln* und dem verständigen und *vernünftigen Bewusstsein* die im Drama als Ganzem ihm gebührende *Herrschaft* zu sichern.

Zugleich aber leuchtet ein, dass nicht *jede Art von jambischem Versbau* dem dramatischen Zwecke in gleichem Grade genügen kann. Hiezu wird bei dem manigfaltigen Wechsel der geistigen Zustände und Bewegungen, welche im Verlauf der dramatischen Handlung hervortreten, ganz besonders eine gewisse *Freiheit* erfordert, welche namentlich dem von den Franzosen entlehnten *Alexandriner* im Deutschen noch weit mehr mangelt als im Französischen. Denn bei uns tritt zu der Stetigkeit der den Vers in zwei gleiche Hälften theilenden *Cäsur* nach dem dritten Fusse noch die *regelmässige Abwechslung von je einer starken und einer schwachen Silbe* hinzu, wodurch eine längere Folge solcher Verse nothwendig zu einem einförmigen Geklapper wird. Durch die *Aufhebung der stehenden Cäsur* in der Mitte dieses sechsfüssigen Verses, welche den Alexandriner in den *tragischen Trimeter der Griechen* umwandelt, wird nun zwar diesem Uebelstand *wesentlich abgeholfen*; denn durch den freien Wechsel der Hauptcäsuren nach der schwachen Silbe des dritten oder des vierten Fusses und der verschiedenen dabei zulässigen Nebencäsuren wird zugleich ein ungemein reicher *Wechsel von Wortfiguren* ermöglicht, eine Hauptbedingung der absoluten oder formalen rhythmischen Schönheit. Die Nachahmung dieses antiken jambischen Verses hat aber bis auf den heutigen Tag trotz ziemlich zahlreicher Versuche in unserm Drama noch nicht herrschender Brauch werden können, und zwar aus guten Gründen. Denn nicht nur, dass

sie gewisse nicht geringe *Schwierigkeiten* darbietet, besonders in dem Gesetz, jeden Vers *mit einer starken Silbe zu schliessen:* der feste und gemessene, fast feierliche *Cothurnschritt*, welcher ihm vorwaltend eigen ist, passt gar wohl zu der strengeren *Idealität* und dem mehr *typischen Charakter* der attischen Tragödie, nicht aber gleichermassen zu der grösseren *Realität* und dem *individuellen Charakter* des Dramas unserer Zeit. Hiernach lag es dem Dichter des Nathan und liegt es auch heute noch unseren tragischen Dichtern näher, den von den englischen Dramatikern, namentlich von Shakespeare gebrauchten reimlosen jambischen Fünffüssler anzunehmen, welcher auch bei den Franzosen schon im 17. Jahrhundert, wenn auch nicht im Drama, sich vorfindet. Dieser gestattete nicht nur eine noch *grössere Freiheit der Cäsur und des Versschlusses*, für welchen nach Belieben eine starke oder eine schwache Silbe verwendet werden kann; er erhält auch dadurch, dass er um eine oder zwei Silben kürzer ist, *eine raschere Bewegung.*

Die Vorzüge dieses Verses für das Drama, die schon *Herder* sehr früh (1766) richtig gewürdigt hatte, mussten Lessing wohl zur Anwendung desselben im Nathan bestimmen, und er bediente sich der in demselben ermöglichten Freiheiten um so kühner und in desto vollerem Masse, da er ihrer zur Geltendmachung der ihm eigenthümlichen *Schärfe der Dialektik* in höherem Grade bedurfte, als irgend ein anderer Dramatiker. Zu diesem Behufe erlaubte er sich namentlich den *freiesten Gebrauch* aller nur möglichen *Verspausen und Wortfiguren* und liess ohne Rücksicht auf die übliche Scheidung der Verse von einander den Sinn aus einem in den andern übergehen. Hierdurch gewann er den Vortheil, nach dem jeweiligen Zweck und Bedürfniss Rede und Gegenrede beliebig *auszudehnen* oder bis zur epigrammatischen Kürze *zusammenzuziehen.* Auch trug diese Freiheit der rhythmischen Bewegung gewiss nicht wenig bei zu der Einfachheit und Natürlichkeit und Originalität, welche dem Dialog im Nathan mehr eigen ist, als in der doch in Prosa geschriebenen Emilia Galotti.

Zugleich bewährte Lessing, indem er den Rhythmus im Nathan so sehr dem prosaischen näherte, dass Devrient die Sprache dieses Stückes sogar *gemessene Prosa* nennen durfte, den in allen seinen Schriften und insbesondere in seinen reformatorischen Bestrebungen sich kundgebenden Takt, dieselben nach dem jeweiligen Stande der deutschen Literatur und Kunst einzurichten und nöthigenfalls zu beschränken, m. a. W. der Gegenwart nicht mehr zuzumuthen, als sie zu leisten vermochte. So ist in dem für den Nathan angewandten Versbau dem damaligen Bildungsstande und der *Leistungsfähigkeit der deutschen Schauspieler* Rechnung getragen, ohne welche ja das

Drama seine letzte und eigenste Bestimmung nicht erfüllen kann. Dem damaligen Schauspieler, welcher theils an die Prosa, theils an den regelmässigen und einförmigen Alexandriner gewöhnt war, würde ohne allmäligen Uebergang der angemessene und völlig wirksame Vortrag des vollkommenen, zu seiner höchsten Schönheit ausgebildeten Jamben, die gleichzeitige Geltendmachung der *sinnlichen Schönheit des Verses* mit der *charakteristischen*, nicht möglich gewesen sein.

Enthalten wir uns also der ebenso wohlfeilen als ungerechten Bemäkelung des Lessing'schen Versbaues in Anbetracht der Beweggründe und Zwecke, welche ihn bestimmten, ihn so und nicht anders zu bilden, und der grösseren Vortheile, welche daraus hervorgegangen sind. Ermangelt der Vers im Nathan der Beweglichkeit, des Wohllautes und der Anmuth der Gœthe'schen, und der Kraft und des Schwunges der Schiller'schen Verse, so erhalten wir dafür mehr als einen blossen *Ersatz* in der bereits erwähnten Natürlichkeit, Eigenart und Einfachheit und vor allem in der Angemessenheit zu dem Inhalt und Ton des ganzen Gedichts.

Hiermit soll freilich nicht geleugnet werden, dass Lessing unter dem Einfluss der Eile, zu welcher er sich genöthigt fand, in der Hinwegsetzung über die Schranken der sinnlichen Schönheit des Rhythmus *das Mass überschritten* und seinen Vers mehr als nöthig der Prosa genähert hat. Dessen war er sich offenbar selbst *völlig bewusst.* „Mir genüget, so schrieb er an Ramler, dass Sie nur so mit der Versifikation nicht ganz und gar unzufrieden sind." Und wenn er an seinen Bruder schreibt: „Meine Verse wären viel schlechter, wenn sie viel besser wären, so beachte man wohl das Wörtchen *„viel"*, welches allein für alle, die zwischen den Zeilen zu lesen verstehen, viel sagt, nämlich so viel, dass es nichts schaden, sondern wirklich besser sein würde, wenn die Verse etwas besser wären. Nur *viel* besser dürften sie nicht sein, d. h. *sie dürften sich nicht bedeutend weiter von der Prosa entfernen*, um nicht viel schlechter d. h. um nicht unangemessener zu werden, nicht den Zweck, welchen der Dichter bei ihrer Bildung verfolgte, zu verfehlen.

So viel über den *Versbau* im Nathan. Ich habe diesem Gegenstand gleich hier eine einlässliche Besprechung gewidmet, weil eine solche an späteren Stellen in der Erklärung des Gedichts eine störende Unterbrechung verursacht hätte und doch durchaus nicht unterlassen werden durfte. Kürzer fassen können wir uns dagegen bei der ebenfalls am passendsten gleich jetzt vorauszuschickenden Kenn-

zeichnung des *Stiles*, auf welchen ohnehin die Einzelerklärung wiederholt unsere Aufmerksamkeit hinwenden wird.

Der Stil steht im Nathan in einer innigen Verwandtschaft mit dem Versbau. Wie dieser die Sprache zwar über den prosaischen Rhythmus erhebt, aber sich doch im Ganzen demselben nahe hält, so erhebt sich zwar der Stil, der hohen Idee des Gedichts gemäss, im Ganzen mehr oder minder über den der gemeinen Rede, erinnert aber selbst an den gehobenen Stellen immer noch daran, dass die unmittelbare Wirklichkeit der Boden ist, in welchem er wurzelt und aus welchem er allein gesunde, frische und kräftige Nahrung ziehen kann.

Als die schönsten Früchte, welche die Freiheit im Versbau für den Stil im Nathan getragen, habe ich bereits dessen *Einfachheit* und *Natürlichkeit* und *ursprüngliche Eigenart* bezeichnet, welche bei strengerer Befolgung der metrischen Gesetze und Regeln kaum möglich gewesen wäre. Dies hat meines Wissens zuerst *Koberstein* gebührend hervorgehoben, indem er sagt: „Niemand that für die Vervollkommnung der schönen und der Lehrprosa unmittelbar und zugleich mittelbar für die *Befreiung* der poetischen Diktion von allem steifen, gemachten und aufgezwungenen Wesen mehr als Lessing. Er führte nicht mehr, was selbst noch Klopstock that, die Sprache *in fremde Schule;* denn er wollte unsere Literatur mit dem *Geiste* der grossen Alten und der besten Neuern befruchten, nicht in deren Sprach- und Kunst*formen* sich einüben. Er war der Meinung, dass ein Genie seiner angeborenen Sprache, sie möchte sein, welche sie wollte, jede beliebige Form ertheilen könnte, und er hatte Vertrauen genug zu der Anlage der seinigen, um ihre Bildung von innen heraus zu unternehmen. So schrieb er zuerst wieder ein Deutsch, durch welches der Geist keiner Schule blickte, sondern das er unmittelbar *aus dem Leben gegriffen* und an der Sprache unserer *Vorzeit* erfrischt hatte, in welchem die Künstelei vor der ungefälschten Natur gewichen war und das mit den Vorzügen einer allseitigen Durchbildung und mit dem besonderen Gepräge der Geistesform eines der *originellsten* Schriftsteller den lebenskräftigen Ton und die gesunde Farbe der *Volkssprache* vereinigte.

Die Natürlichkeit, welche überhaupt eine der wesentlichsten Eigenthümlichkeiten der Sprache Lessing's ist und für welche er auch als Kunstkritiker sein Lebenlang mit den schärfsten Waffen gegen die conventionelle Unnatur gekämpft hat, finden wir selbst in der Rede der fürstlichen Personen unseres Stückes, Saladin's und Sittah's, durchgeführt, bei denen die Dramatiker seiner Zeit jedenfalls den gezwungen feinen oder hochtrabenden Ton der Etikette

aufrecht erhalten zu müssen glaubten. Hierüber äussert er sich in der Dramaturgie folgendermassen: „Umsonst beruft man sich auf den höheren Rang der Personen. Vornehme Leute haben sich besser auszudrücken gelernt als der gemeine Mann; aber sie affektiren nicht unaufhörlich, sich besser auszudrücken als er.“ Und etwas weiter: „Ich habe es lange schon geglaubt, dass der Hof der Ort eben nicht ist, wo ein Dichter die Natur studiren hann. Aber wenn Pomp und Etikette aus Menscheu Maschinen macht, so ist es das Werk des Dichters, aus diesen Maschinen wieder Menschen zu machen. Die *wahren* Königinnen mögen so gesucht und affektirt sprechen, als sie wollen, *seine* Königinnen müssen natürlich sprechen.“ Mit diesem Streben nach Natürlichkeit steht, wie Niemeyer sehr richtig bemerkt, „die höfische, schwülstige, vornehme und kostbare Sprache“ des *Patriarchen* durchaus nicht im Widerspruch; sie ist vielmehr ein neuer Beleg dafür, wie sehr Lessing diese Sprache hasste; denn er bedient sich ihrer geradezu als eines sehr willkommenen Mittels, den Patriarchen dem Gespötte preiszugeben.

Um seiner Sprache Natürlichkeit zu verleihen, schöpfte er, wie schon bemerkt, nicht aus der Schulsprache, sondern vor allem aus der *Volkssprache* und zwar nicht bloss aus der der *Gegenwart*: er nahm auch von Schriftstellern *früherer Jahrhunderte*, welche nach demselben Grundsatze verfahren waren, namentlich von Luther und Logau, manches auf, was ihm werth schien, der deutschen Literatur für die Dauer erhalten zu werden. Ausser echt deutschen *Archaismen* und *Provinzialismen* finden wir freilich auch mehrere Ausdrücke, welche der *griechischen und lateinischen Sprache* entlehnt sind. Aber auch hierfür müssen wir ihm Dank wissen; denn er hat dadurch unsere Sprache mit syntaktischen Wendungen und Wortbildungen bereichert, welche zu ihrem Idiome ganz gut passen, den Accusativ c. Inf. nicht ausgenommen, welchen leider unsere Zeit nicht in der Ausdehnung gebraucht, wie Lessing gethan hat und wie in der That zu wünschen wäre.

Dieselbe *Freiheit* und *Selbständigkeit*, mit welcher er hierbei verfuhr, bewährte er auch bei der eigenen *Schöpfuug neuer Wörter, Wortverbindungen und syntaktischer Wendungen*, ohne jedoch, wenige Fälle ausgenommen, die *Schranken der Sprachgesetze* ungebührlich zu überschreiten; m. a. W. sein Stil bewahrte bei aller Subjektivität und Originalität die erforderliche *Objektivität*. Und diese beschränkte sich nicht auf allgemeine und formale Sprachrichtigkeit: sie gab sich auch darin kund, dass er die verschiedenen *Stilarten*, jede an ihrem Orte, in voller *Reinheit* ausprägte, d. h. seine Darstellungsweise nach der besonderen Eigenthümlichkeit richtete, welche

das jeweilige geistige und gemüthliche Verhalten und der Charakter der verschiedenen *dramatischen Personen* dem Inhalt und Ton ihrer Rede verlieh. Diesen Wechsel der Stilarten, wodurch zugleich die Sprache an *Lebendigkeit* gewinnt, rechnete ich zur Objektivität des Stiles. Vom Standpunkt der dramatischen Personen gehört dieser Stilwechsel freilich der subjektiven Seite des Stiles an, ist subjektiv bedingt; jedoch vom Standpunkt des Dichters aus gehört er dem objektiven Stile an, und zwar haben wir die möglichst scharfe individuelle Ausprägung des Charakters und des jeweiligen inneren Verhaltens der verschiedenen dramatischen Personen in der Eigenthümichkeit ihrer Redeweise, als die *höchste und schwierigste Aufgabe* des objektiven Stiles, ihre Lösung als den glänzendsten Beweis der stilistischen Meisterschaft des Dichters zu bezeichnen. Und diese tritt im Nathan noch glänzender als in Minna von Barnhelm und in Emilia Galotti an den Tag. Bestimmtere Belege hiefür versparen wir besser auf spätere Gelegenheiten, welche sich uns bei der Einzelerklärung des Gedichts darbieten werden.

4. Idee des Gedichtes.

Ehe wir aber zu dieser übergehen, werden wir *das Gedicht noch als Ganzes von Seiten seines Inhaltes*, m. a. W. die denselben gestaltende *Idee* in Betracht ziehen. Ich schlage also für unsere Vorlesungen *nicht den analytischen* Weg ein. Auf diesem würden wir erst nach Erklärung der einzelnen Stellen und Abschnitte für sich und in ihrem Zusammenhang mit einander durch Zusammenfassung und Zurückführung der ganzen Handlung auf ihre wesentlichsten inneren und äusseren Momente die eigentliche *poetische Idee* als das der Phantasie des Dichters bei der Conception vorschwebende Urbild gewinnen, welches die von einem bestimmten Geiste durchdrungenen einzelnen Erscheinungen noch unentwickelt enthielt, und zuletzt würden wir noch das Phantasiebild in einen allgemeinen und reinen Gedanken umwandeln, aus jenem diesen herausziehen. Mit diesem letzten Schritte würden wir das poetische Gebiet verlassen und den ästhetischen Genuss mit einem rein wissenschaftlichen vertauschen; denn der allgemeine und reine Gedanke wird nur durch Abstraction von den einzelnen Erscheinungen, also durch Preisgebung und Vernichtung des einen der beiden unentbehrlichen Elemente des Schönen gewonnen. Aber wir folgen hiermit einem edlen Drang, ja wir befriedigen hiermit erst das höchste Bedürfniss des ausge-

bildeten Menschengeistes, welcher es doch nicht lassen kann, aus der bunten Region der Farben, so sehr sie auch Sinn und Geist oder genauer die Sinnlichkeit des Geistes vergnügt, zum reinen Licht des Aethers hinaufzublicken und hinaufzustreben.

Wenn ich nun diesen reinen Gedanken oder die sogenannte *abstrakte Idee* unseres Gedichts, statt sie erst durch die analytische Erklärung als letztes Resultat zu erarbeiten, derselben *vorausschicke* und nur an die Angabe des *Stoffes* anschliesse, welcher dem Dichter als Vorlage zu seiner Dichtung gedient hat: so gewinnen wir damit zunächst eine gewisse *Zeitersparniss;* denn der analytische Weg ist der längste, und es würde uns hintendrein doch noch die Aufgabe bleiben, auf dem entgegengesetzten, synthetischen Wege aus der Idee heraus die verschiedenen Bestandtheile des Gedichts wieder zu entwickeln. *Unberechtigt* wäre mein Verfahren nur, wenn ich für mich es unterlassen hätte, entweder den streng analytischen Weg zur Auffindung der Idee zu verfolgen, oder die Richtigkeit der *sprungweise erreichten* oder *irgendwoher aufgenommenen* Idee hintendrein an dem Gedicht selbst zu prüfen. Der letzte dieser Fälle ist aber derjenige, in welchem sich, wenn auch nicht die meisten Leser oder Zuschauer, doch wohl die *meisten Commentatoren* unseres Dramas befunden haben und auch künftig befinden werden. Denn der Dichter selbst hat die abstrakte Idee desselben oder, wie er selbst sagt, die *Lehre ohne Absicht* in dem zweiten, grösseren Fragment der *Vorrede* dazu, wenn auch nicht vollständig entwickelt und mit wissenschaftlicher Präzision ausgesprochen, so doch in ihren wesentlichsten Momenten so klar bezeichnet, dass wir nicht umhin können, auf seinem Bekenntniss behufs unserer eigenen Auffassung zu fussen und dass es bis zur Lächerlichkeit *pedantisch* wäre, dasselbe zu *ignoriren.* Auch finden wir an verschiedenen Stellen des Gedichtes selbst die Hauptmomente der Idee bereits in ihrer abstrakten Allgemeinheit ausgesprochen, und zwar durch die Hauptperson, von welcher Lessing zu Ende des ersten Fragments der Vorrede ausdrücklich erklärt hat, dass ihre Gesinnung über alle positive Religion von jeher die seinige gewesen sei. Beides aber weist schon darauf hin, dass die eigentliche Entstehung des Gedichts im Geiste des Dichters nicht auf demselben normalen Wege stattgefunden hat, wie namentlich bei Gœthe, bei welchem der Stoff, d. h. eine einzelne geschichtliche oder selbsterlebte Erscheinung oder Reihe von Erscheinungen der unmittelbaren Wirklichkeit den Ausgangspunkt bildete und die Idee sich erst aus derselben entwickelte, und zwar als echt poetische, nicht in ihrer Allgemeinheit abgesonderte, sonst fest mit der Erscheinung verbunden, als ihre lebendige Seele.

Die Idee des Nathan lebte in Lessing, wie wir bereits bei der Darstellung seines religiösen Entwicklungsganges, namentlich bei dem Lustspiel „die Juden“ und der Rettung des Cardanus, gesehen haben, mehr oder minder klar und vollständig als reiner Gedanke, unabhängig vom Stoffe, auf welchen er in dem Ihnen seiner Zeit mitgetheilten Briefe an seinen Bruder hinweist, und vielleicht schon vor seiner ersten Bekanntschaft mit demselben. Und wenn auch jene Novelle des Boccaccio, welche übrigens, wie wir später sehen werden, durchaus nicht die einzige Stoffquelle des Nathan ist, nach seiner eigenen Aussage erst den Entschluss, seine Idee dramatisch zu gestalten, in ihm hervorgerufen hat, so hat sie doch schon bei der *Conception* selbst und vollends bei der *Composition* des Dramas eine nur *untergeordnete Rolle* gespielt. Die bereits in ihrer Allgemeinheit erfasste, zum klarsten gedankenhaften Bewusstsein gesteigerte Idee ist die ursprünglich treibende Kraft gewesen, welche den Nathan geschaffen und den vorgefundenen Stoff, wenigstens den bekanntesten, aus Boccaccio entlehnten nur in ihren Dienst gezogen hat, ohne sich selbst irgendwie von ihm bestimmen oder ändern zu lassen. Denn nicht nur, dass die von ihm so genannte *Episode*, welche er, freilich nicht ohne ganz bestimmte stoffliche Vorlage, dazu erfunden hat, nichts weniger als eine solche geblieben, sondern die *eigentliche Haupthandlung* geworden und die als stoffliche Vorlage dienende Erzählung von den Ringen zu einem einzelnen und zwar lehrhaften Moment in derselben herabgesetzt ist: Lessing musste dieser, um sie hierzu zu machen und zur Darstellung seiner Idee benutzen zu können, einen *wesentlich andern und höhern Sinn geben*, als sie bei Boccaccio hat, und sie zu diesem Zwecke *umgestalten* und *erweitern*.

Ist sonach die abstrakte Idee das Früheste bei der Dichtung des Nathan gewesen und nicht durch den Stoff hervorgerufen oder bestimmt, sondern ist sie die Gebieterin desselben geworden; ist von ihr die Gestaltung der freilich nicht völlig frei erfundenen, sondern durch eine bestimmte stoffliche Vorlage angeregten Handlung ausgegangen und ist nicht sowohl aus dieser, als aus der Idee die Gestaltung der Charaktere zu erklären: so wird es auch aus der Sache selbst um so mehr gerechtfertigt erscheinen, dass wir die Darlegung der Idee der Erklärung der Handlung nach ihrem Verlauf im Einzelnen vorangehen lassen.

Es ist freilich vom ästhetischen Standpunkt aus immer misslich und gefährlich, wenn die Dichtung eines Dramas ihren Ausgangspunkt in der Absicht des Dichters hat, einen bestimmten, von vornherein gehegten allgemeinen Gedanken zu veranschaulichen und zu diesem Behuf erst die Handlung zu erfinden oder herbeizuziehen

Und in der That werden sich uns im Verlauf der Erklärung verschiedene poetische Schwächen zeigen, welche offenbar von dieser Entstehungsweise des Gedichts herrühren, namentlich in Beziehung auf Wahrscheinlichkeit, Verbindung und Bewegnng der einzelnen Momente der Handlung. Aber dieser Uebelstand ist, wie sich von vornherein erwarten lässt, niemanden weniger entgangen als Lessing, und er hat durch die offene Anerkennung desselben in dem Fragment der Vorrede zum Nathan die Kritik nach dieser Seite hin entwaffnet. Er sagt nämlich: „Wenn man sagen wird, dass ein Stück von so eigener Tendenz nicht reich genug an eigener Schönheit sei: — so werde ich schweigen, aber mich nicht schämen. Ich bin mir eines Ziels bewusst, unter dem man auch noch viel weiter mit allen Ehren zurückbleiben kann." — Und er ist hinter diesem Ziele nicht einmal so weit zurückgeblieben, jedenfalls nicht so weit, als die äusserste negative Kritik ihm vorwirft, und *Engel* hatte sehr Unrecht, 1783 in seinen „Anfangsgründen einer Theorie der Dichtungsarten" zu sagen, es wäre unbegreiflich, wie man das Stück als Schauspiel, was es nicht sein solle, und nicht vielmehr als das, was es so sichtbar sei, als Lehrgedicht hätte betrachten können. Sei es immerhin ein didaktisches Gedicht, so ist es doch jedenfalls ein Schauspiel, und zwar nicht in solcher Weise didaktisch, dass es dadurch seinen poetischen Charakter eingebüsst hätte. Es ist vielmehr zu verwundern, dass Lessing seine Idee trotz ihrer Priorität zu einer lebendigen, innerhalb der bestimmt gegebenen Lage sich aus sich selbst entwickelnden *Handlung* verkörpert hat und dass sie ausgeführt wird von Personen, welche keinen bloss *allegorischen* oder auch nur *typischen Charakter* haben, sondern ganz sie selbst und mit einer reichen Fülle individuell eigenthümlicher Züge ausgestattet sind. Der Dichter verbirgt die Absicht zu belehren im Verlaufe der Handlung so viel als möglich durch das Interesse, welches diese durch sich selbst, freilich unter beständigem Einfluss der in ihr liegenden Idee erweckt. Ja selbst diejenigen Stellen oder Abschnitte, wo die mittelbar oder unmittelbar auf die Tendenz des Dichters bezüglichen Gedanken in ihrer *abstrakten Allgemeinheit* ausgesprochen werden, sind nicht mit dem gewöhnlichen Mangel der didaktischen Poesie behaftet, sind nicht von der Handlung losgetrennte unorganische Einschiebsel, sondern erscheinen als echt dramatische Bestandtheile, sofern sie aus der Handlung selbst natürlich hervorgehen und auf dieselbe zurückwirken, also mit derselben in vollständigem *beiderseitigen Causalnexus* stehen. So verhält es sich namentlich mit der Erzählung von den drei Ringen, in welcher Lessing einerseits die mehrfach erwähnte stoffliche Vorlage benützt, anderseits vermittelst

gewisser Abänderungen und Erweiterungen den Grundgedanken der ganzen Dichtung am unmittelbarsten und vollständigsten ausgesprochen hat.

Wenn es aber trotzdem wahr bleibt, dass die sittlich-religiöse Idee, welche Lessing auf sein poetisches Geschöpf Nathan übertragen hat, schon vor der Dichtung des Dramas Nathan Lessing's volles Eigenthum gewesen ist, so dürfen wir doch nicht ausser Acht lassen, dass sie nimmermehr zu einer dramatischen Idee, wie sie in der Handlung des Dramas Nathan lebt, hätte werden können, ohne mit einem vorgefundenen *bestimmten Stoff zusammenzuschiessen*, und wenn der Dichter diesem auch die allgemeine Idee als eine bereits in seinem Geiste lebende, fertige entgegenbrachte, so hat doch andrerseits an der Erfindung der dramatischen Handlung der Stoff ebenfalls seinen Antheil und zwar einen grösseren, als bis in die jüngste Zeit ziemlich allgemein angenommen worden ist. Bisher nämlich haben die Ausleger und Beurtheiler des Nathan nur oder fast nur denjenigen Stoff im Auge gehabt, in welchem Lessing nach seiner eigenen Versicherung den ersten Gedanken zum Nathan, d. h. zu der dramatischen Handlung gefunden hat, nämlich die dritte Novelle im ersten Buche des Boccaccio. Nun ist es aber mehr oder minder zur Evidenz gebracht, dass Lessing ausser jener einen Novelle und demjenigen Stoffe, welchen die Geschichte der Kreuzzüge ihm lieferte, noch mehrere andere Stoffquellen gekannt und benutzt hat. Am vollständigsten sind diese in einer 1869 erschienenen Schrift: „Lessing und Swift, eine Studie über Nathan den Weisen“ von Professor *Caro* in Jena zusammengestellt worden, welcher zugleich den neu aufgewiesenen Quellen einen grösseren Einfluss auf die Gestaltung der Handlung, wenn auch nicht der Idee zuschreibt, als der am längsten bekannten.

Wir werden deshalb die Darlegung der Idee sofort mit der Angabe und Betrachtung des Stoffes zu verbinden haben, um zur Einsicht auch in die innere Entstehungsgeschichte zu gelangen, soweit eine solche überhaupt möglich ist. Es wird sich uns daraus ergeben, wie weit das Drama ursprüngliches Eigenthum des Dichters und was von seinem eigenen Ausspruch zu halten ist, der Nathan sei ein Sohn des eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen. Welches aber auch hierbei das Ergebniss sein möge, es gewährt immer ein hohes Interesse, einen grossen Dichtergeist und besonders einen seiner Aufgabe und der Mittel seiner Kunst so klar und sicher bewussten, wie Lessing war, in seiner Werkstatt zu belauschen.

Durch die nunmehrige Aufstellung der Idee des Nathan werden Sie nichts wesentlich Neues erfahren. Sie ist wesentlich dieselbe,

welche Lessing in seinem Streit mit Gœze zur Geltung zu bringen suchte und welche wir deshalb schon bei Besprechung dieses Streites haben aussprechen müssen. Es wird aber wie dort so auch hier das Angemessenste sein, von Lessing's eigenen Worten als der authentischen Interpretation der Idee seines Drama's auszugehen.

Am 18. April 1779 schrieb Lessing an seinen Bruder: „Genug, wenn der Nathan sich mit Interesse *nur lieset* und wenn unter tausend Lesern nur einer daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernt."

Mit dieser immer noch nicht allgemein genug in ihrer vollen Tragweite beachteten Aeusserung hat er aber nur auf die *negative Seite* der Idee hingewiesen. *Negativ und positiv zugleich* spricht er seine „Absicht" der im Nathan enthaltenen Lehre in folgenden Worten der Vorrede aus: „Wenn man sagen wird, dieses Stück lehre, dass es nicht erst von gestern her unter allerlei Volk Leute gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion hinweggesetzt hätten und doch gute Leute gewesen wären; wenn man hinzufügen wird, dass ganz sichtbar meine Absicht dahin gegangen sei, dergleichen Leute in einem weniger abscheulichen Lichte vorzustellen, als in welchem der christliche Pöbel sie gemeiniglich erblickt: so werde ich nicht viel dagegen einzuwenden haben." Und um einer Missdeutung dieses Bekenntnisses und einer falschen Anwendung desselben auf seinen eigenen Standpunkt vorzubeugen, setzt er hinzu: „Denn beides kann auch ein Mensch lehren und zur Absicht haben wollen, der nicht jede geoffenbarte Religion, nicht jede ganz verwirft. Mich als einen solchen zu stellen, bin ich nicht verschlagen genug, doch dreist genug, mich als einen solchen nicht zu verstellen." Was mit diesen letzten Worten gemeint ist, das wissen wir aus der gleichzeitig geschriebenen „Erziehung des Menschengeschlechts", nämlich die Anerkennung der geoffenbarten Religion als erziehende Vorstufe zur wahren Religion.

Schon aus den Worten: „so werde ich nicht viel dagegen einzuwenden haben", und aus dem darauf folgenden Zusatz lässt sich abnehmen, dass diese ganze Stelle, wenn auch, wie sich von selbst versteht, Wahrheit, doch nicht die ganze und vollständige Wahrheit enthalte. Wir haben darin nur ein nach einer gewissen Seite hin gemachtes Zugeständniss. Vollständiger und einstweilen nur etwas bestimmter möchte ich die von Lessing bezeichnete Idee unter Vorbehalt des sofortigen Nachweises in folgenden Sätzen aussprechen, von welchen der erste die negative, der zweite die positive Seite derselben herauskehrt, aber so, dass die Einheit der Idee selbst einleuchtet:

Der auf den Buchstaben der religiösen Ueberlieferung gegründete Wahnglaube, dass die eigene positive Religion allein erwiesen und allein gültig sei, erzeugt geistlichen Hochmuth, Unduldsamkeit und Verfolgungssucht gegen Andersdenkende, Erscheinungen, welche mit der wahren Religion im schroffsten Widerspruch stehen. Diese, die wahre Religion ist nicht ausschliesslich an einen bestimmten positiven Glauben gebunden, sondern bei verschiedenen positiven Glaubensbekenntnissen möglich; denn sie wurzelt in dem von der allgemein menschlichen Vernunft durchleuchteten Gefühl und ihr Prüfstein ist die in unserm sittlichen Verhalten gegen andere Menschen sich kundgebende *Liebe*, welche auf inniger Ergebenheit in Gott als den Urquell aller Liebe beruht, nnd eine *Duldsamkeit*, welche nicht etwa aus religiöser Gleichgültigkeit hervorgeht, sondern ebenfalls aus Unterwerfung unter den Willen Gottes, dessen Wesen und Wille die Liebe ist, und aus der Ueberzeugung, dass die volle Wahrheit kein ausschliessliches Eigenthum irgend eines einzelnen Menschen oder Volkes sein kann. In dieser allgemeinen Menschenliebe, mit welcher die echte Duldsamkeit Hand in Hand geht, besteht der wahre und höchte Menschenwerth und das höchste Ziel, nach welchem die Menschen aller Religionen und Nationen gemeinsam zu streben haben.

Gestrebt aber muss hiernach werden und zwar mit Aufbietung der höchsten Geisteskräfte; die beiden Symptome der wahren Religiosität aber, d. h. der in der menschlichen Gesinnung lebenden Religiosität, die Liebe und die Duldsamkeit, können nur durch den schwersten inneren Kampf, durch Ueberwindung der Selbstsucht, durch Selbstverleugnung erworben werden.

Beide Seiten dieser Idee erscheinen in dem Drama Nathan verwirklicht und zwar, wie die Natur einer dramatischen Handlung es mit sich bringt, durch einen Kampf einander entgegengesetzter Charaktere und Zwecke.

Ehe wir aber die *Berechtigung* dieser Idee gegen die hauptsächlichsten Vorwürfe, welche ihr gemacht worden sind, zu vertheidigen unternehmen, haben wir ihre ebenfalls von verschiedenen Seiten bestrittene *Richtigkeit* aus dem Drama selbst nachzuweisen, und zur Lösung dieser Aufgabe sind wir zunächst auf die Erklärung eines einzelnen Abschnittes der Dichtung, nämlich der *Parabel von den drei Ringen* hingewiesen. Es ist dies freilich ein den Regeln der dramatischen Hermeneutik zuwider laufendes, aber in Betracht der eigenthümlichen Entstehungsgeschichte und der Composition unseres Drama's durchaus gerechtferigtes Verfahren. Diese Parabel nämlich stellt uns die dramatische Idee, m. a. W. die in der ganzen drama-

tischen Handlung sich durch Ueberwindung ihrer Gegensätze als Siegerin bewährende geistige Macht als eine in dem Geiste des Erzählers, welcher zugleich die Hauptperson ist und sich als solche am reinsten durch die eigene That bewährt, zum bestimmtesten und höchsten Bewusstsein, zum reinen Gedanken erhobene dar, und wenn dieser sich auch noch anfangs in ein allegorisches Gewand hüllt, so streift er doch gegen das Ende auch dieses ab und fliesst in voller Klarheit in unsern Geist über.

Man wende nicht ein, dass diese Erzählung, um sicher und völlig verstanden zu werden, nicht aus ihrem dramatischen Zusammenhang herausgerissen werden dürfe. Ein solcher ist, wie wir ja selbst behauptet haben, allerdings da; aber um ihn zu verstehen, brauchen wir nicht bis auf den Anfang der Handlung zurückzugehen. Saladin frägt den Nathan, um diesem einen Fallstrick zu legen, welche von den drei Religionen er für die wahre halte, da doch nur eine dies sein könne. Der ebenso kluge als weise Nathan aber benützt die dargebotene Gelegenheit, Saladin auf den Standpunkt zu führen, von welchem aus er selbst die gestellte Frage zu beantworten habe. Er sagt, wie manchmal Lessing selbst, nicht von vornherein Alles, was er als wahr erkannt hat; aber Alles, was er sagt, ist wahr, wahr ohne besondere Beziehung und Einschränkung. Der dramatische Zusammenhang, in welchem die Erzählung steht, dient also nur zur Erklärung dessen, was Nathan in seiner Erzählung und deren Auslegung verschweigt; zum Verständniss des wirklich ausgesprochenen Inhalts derselben ist er völlig entbehrlich.

Weil es aber zur Erlangung des sichern und klaren Verständnisses irgend eines poetischen Inhalts ungemein förderlich ist, damit den Stoff zu vergleichen, welcher dem Dichter vorgelegen, und dabei auf die Veränderungen zu achten, welche dieser, natürlich nicht ohne bestimmte Gründe und ohne bestimmte Absicht damit vorgenommen hat, so wollen wir uns zuvor mit der dritten Novelle im ersten Buche des Boccaccio bekannt machen oder sie uns ins Gedächtniss zurückrufen.

Dieselbe lautet in der Uebersetzung von K. Witte folgendermassen:

„Saladin, dessen Tapferkeit so gross war, dass sie ihn nicht nur von einem geringen Manne zum Sultan von Babylon erhob, sondern ihm auch vielfache Siege über sarazenische und christliche Fürsten gewährte, hatte in zahlreichen Kriegen und in grossartigem Aufwand seinen ganzen Schatz geleert und wusste nun, wo neue und unerwartete Bedürfnisse wieder eine grosse Geldsumme erheischten, nicht, wo er sie so schnell, als er ihrer bedurfte, hernehmen

sollte. Da erninnerte er sich eines reichen Juden, Namens Melchisedek, der in Alexandrien auf Wucher lieh und nach Saladin's Dafürhalten wohl im Stande gewesen wäre, ihm zu dienen, aber so geizig war, dass er von freien Stücken es nie gethan haben würde. Gewalt wollte Saladin nicht brauchen; aber das Bedürfniss war dringend, und es stand bei ihm fest, auf eine oder die andere Art müsse der Jude ihm helfen. So sann er denn nur auf einen Vorwand, ihn zwingen zu können.

„Endlich liess er ihn rufen, empfing ihn auf das Freundlichste, hiess ihn neben sich sitzen und begann alsdann: „„Mein Freund, ich habe schon von Vielen gehört, du seiest weise und habest besonders in göttlichen Dingen viele Einsicht; nun erführe ich gern von dir, welchesunter den drei Gesetzen du für das wahre hältst, das jüdische, das sarazenische oder das christliche.““ Der Jude war in der That ein weiser Mann und erkannte wohl, dass Saladin ihm solcherlei Fragen nur vorlegte, um ihn in seinen Worten zu fangen; auch sah er, dass, welches von diesen Gesetzen er vor den anderen loben möchte, Saladin immer seinen Zweck erreichte. So bot er denn in der Geschwindigkeit seinen ganzen Scharfsinn auf, um eine unverfängliche Antwort, wie sie hier Noth that, zu finden, und sagte dann, als ihm plötzlich eingefallen war, wie er sprechen sollte:

„„Mein Gebieter, die Frage, die ihr mir vorlegt, ist schön und tiefsinnig; soll ich aber meine Meinung darauf sagen, so muss ich euch eine kleine Geschichte erzählen, die ihr sogleich vernehmen sollt. Ich erinnere mich, oftmals gehört zu haben, dass vor Zeiten ein reicher und vornehmer Mann lebte, der vor allen anderen auserlesenen Juwelen, die er in seinem Schatze verwahrte, einen wunderschönen und kostbaren Ring werth hielt. Um diesen seinem Werthe und seiner Kostbarkeit nach zu ehren, ordnete er an, dass derjenige unter seinen Söhnen, der den Ring, als vom Vater ihm übergeben, würde vorzeigen können, für seinen Erben gelten und von allen anderen als der vornehmste geehrt werden sollte. Der erste Empfänger traf unter seinen Kindern ähnliche Verfügungen und verfuhr dabei wie sein Vorfahr. Kurz, der Ring ging von Hand zu Hand auf viele Nachkommen über. Endlich aber kam er in den Besitz eines Mannes, der drei Söhne hatte, die sämmtlich schön, tugendhaft und ihrem Vater unbedingt gehorsam, daher auch gleich zärtlich von ihm geliebt waren. Die Jünglinge kannten das Herkommen in Betreff des Ringes, und da ein jeder der Geehrteste unter den Seinigen zu werden wünschte, baten alle drei den Vater, der schon alt war, einzeln auf das Inständigste um das Geschenk des Rings. Der gute Mann liebte sie alle gleichmässig und wusste selber keine Wahl

unter ihnen zu treffen; so versprach er denn den Ring einem jeden und dachte auf ein Mittel, alle zu befriedigen. Zu dem Ende liess er heimlich von einem geschickten Meister zwei andere Ringe verfertigen, die dem ersten so ähnlich waren, dass er selbst, der doch den Auftrag gegeben, den rechten kaum zu erkennen wusste. Als er auf dem Todbette lag, gab er heimlich jedem der Söhne einen von den Ringen. Nach des Vaters Tode nahm ein jeder Erbschaft und Vorrang für sich in Anspruch, und da einer dem anderen das Recht dazu bestritt, zeigte der eine wie der andere den Ring, den er erhalten hatte, vor. Da sich nun ergab, dass die Ringe einander so ähnlich waren, dass Niemand, welcher der echte sei, erkennen konnte, blieb die Frage, welcher von ihnen des Vaters wahrer Erbe sei, unentschieden, und bleibt es heute noch.

„„So sage ich euch denn, mein Gebieter, auch von den drei Gesetzen, die Gott der Vater den drei Völkern gegeben und über die ihr mich befraget. Jedes der Völker glaubt seine Erbschaft, sein wahres Gesetz und seine Gebote zu haben, damit es sie befolge. Wer es aber wirklich hat, darüber ist, wie über die Ringe, die Frage noch unentschieden.““

„Als Saladin erkannte, wie geschickt der Jude den Schlingen entgangen sei, die er ihm in den Weg gelegt hatte, entschloss er sich, ihm geradezu sein Bedürfniss zu gestehen. Dabei verschwieg er ihm nicht, was er zu thun gedacht habe, wenn jener ihm nicht mit so viel Geistesgegenwart geantwortet hätte. Der Jude diente Saladin mit Allem, was dieser von ihm verlangte, und Saladin erstattete jenem nicht nur das Darlehn vollkommen, sondern überhäufte ihn noch mit Geschenken, gab ihm Ansehen und Ehre in seiner Nähe und behandelte ihn immerdar als seinen Freund.“

Bei der Vergleichung der Parabel in Lessing's Nathan mit der des Boccaccio fällt sofort auf, dass diese mit der Erklärung des Juden aufhört, die Frage über die Echtheit der drei Religionen sei ebenso wie die über die Ringe noch unentschieden, während Nathan sich zunächst auch auf eine nähere Bestimmung seiner Behauptung einlässt und dann sogar so weit geht, einen Prüfstein des echten Rings, d. h. ein Merkmal oder Symptom anzugeben, woran die wahre Religion sich von der falschen unterscheiden lasse, ohne freilich eine der drei fraglichen Religionen an und für sich als wahr oder falsch zu bezeichnen.

Hierin tritt sogleich ein höchst wesentlicher Unterschied zwischen dem Verhalten und Charakter Melchisedek's und Nathan's hervor. Melchisedek schweigt, sobald er seinen Zweck, dem ihm von Saladin gelegten Fallstrick auszuweichen, erreicht hat. Denselben Zweck

hat der ebenso vorsichtige und kluge Nathan anfänglich auch. Stutzig gemacht dadurch, dass Saladin mit seiner Frage wie mit der Thür in's Haus gestürzt ist, während man doch erst pocht und hört, wenn man als Freund sich naht, will er behutsam gehen, so lange er es für nöthig hält. Doch lassen uns schon die ersten Worte, welche er mit dem wieder eingetretenen Saladin wechselt, erwarten, dass er unter Umständen über seine ursprüngliche Schranke hinausgehen werde. Saladin hat in der Absicht, ihn zu ermuthigen, ihm bemerkt: „Es hört uns keine Seele.“

Nath. Möcht' auch doch die ganze Welt uns hören.
Sal. So gewiss
Ist Nathan seiner Sache? Ha! Das nenn'
Ich einen Weisen! Nie die Wahrheit zu
Verhehlen! für sie Alles auf das Spiel
Zu setzen! Leib und Leben, Gut und Blut!
Nath. Ja, ja! wenn's nöthig ist und nützt.

Nathan ist gleich Lessing allem zwecklosen, unnöthigen Märtyrerthum abhold; darum setzt er diese Beschränkung hinzu. Sobald er aber diese Bedingung erfüllt sieht, sobald er bei Saladin Interesse und Verständniss für seine Ueberzeugung gewahrt und somit durch Darlegung derselben Gutes zu stiften hoffen darf, hält er mit derselben nicht zurück. An dem Punkte seiner Erzählung, wo Melchisedek schliesst, weil er sich mit der Erklärung der Unentscheidbarkeit der Frage aus der Schlinge gezogen hat, will, wie gesagt, anfänglich auch Nathan schliessen. Auf Saladin's ungeduldige Aufforderung, mit seinem Märchen nur bald zu Ende zu kommen — dieser hat nämlich den Sinn desselben bereits verstanden, ohne damit zufrieden gestellt zu sein — erklärt er ausdrücklich: „Ich bin zu Ende“ und berichtet nur ganz kurz, weil selbstverständlich, noch die Erhebung des Streites und die Unerweisbarkeit des echten Ringes. Als aber Saladin ihm seinen Schlusssatz nicht gelten lässt und ihm einwendet: „Ich dächte, dass die Religionen, die ich Dir genannt, doch wohl zu unterscheiden wären, bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank“, eine Bemerkung, welche über einen bloss persönlichen und unlautern Zweck hinaus auf ein wirkliches Interesse an der Sache selbst schliessen lässt: da lässt sich Nathan zunächst auf eine Begründung seiner abweichenden Behauptung ein. Er weist auf die geschichtliche Ueberlieferung als auf die Grundlage aller positiven Religionen hin. Geschichte aber müsse doch wohl auf Treu und Glauben angenommen werden. In dieser Aeusserung Nathan's finden wir ganz

Lessing wieder, welcher in seiner Gegenschrift: „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft“ sagt, dass keine historische Wahrheit demonstrirt werden könne, woraus er dann folgert, dass auch nichts durch historische Wahrheiten demonstrirt werden könne, d. h. zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ Diejenigen, welche das Christenthum enthält, nimmt er aus anderweitigen Gründen. Sie haben sich seit 1800 Jahren bewährt und bewähren sich noch immerfort bei jedem, welcher sie lebendig ergriffen hat in Geist und Gemüth. Von den historischen Beweisen für die Wahrheit der christlichen Religion aber sagt er, es wäre kein Unglück, wenn sie endlich einmal wieder in den Winkel des Zeughauses gestellt würden, in welchem sie noch vor fünfzig Jahren gestanden hätten.“

Hat Nathan mit der Hinweisung darauf, dass jede positive Religion auf Geschichte, mithin auf Autoritätsglauben beruhe, sich bereits darauf eingelassen, den von Melchisedek ganz nackt, ohne alle Begründung oder Erläuterung hingestellten Satz, dass jeder der drei Brüder seine Erbschaft, sein wahres Gesetz und seine Gebote zu haben glaube, zu begründen, so geht er über den ängstlichen Vorgänger auch darin hinaus, dass er sich frei und offen zu der Religion seiner Väter bekennt und zwar aus Pietät gegen diese.

„Wessen Treu und Glauben zieht man denn
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?
Doch deren Blut wir sind? Doch Deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe
Gegeben? Die uns nie getäuscht, als wo
Getäuscht zu werden uns heilsam war?
Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als Du den Deinen, glauben? Oder umgekehrt.
Kann ich von Dir verlangen, dass Du Deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt?
Das Nämliche gilt von den Christen. Nicht?“

Diese Worte, an so bedeutsamer Stelle gesprochen, können allein schon genügen, den Vorwurf, Lessing habe durch seinen Nathan religiösen Indifferentismus predigen wollen, Lügen zu strafen. Selbst Nathan, dessen Religion über alle positive Religion hinausgeht, verwirft diese doch nicht als etwas Gleichgültiges, Wirkungsloses oder gar bloss Schädliches, und wir werden bei der Einzelnerklärung noch einigen, wenn auch nicht zahlreichen und absichtlich nicht

scharf hervortretenden Stellen begegnen, welche es bestätigen, dass er auch positive Glaubenssätze an ihrer Stelle, d. h. als pädagogische Elementarmittel gelten lässt, wie Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts.

Aber auch dabei, dass er sich offen als Verehrer des Glaubens seiner Väter, als Juden, freilich als toleranten Juden hinstellt, welcher dem Anhänger einer jeden Religion sein subjektives Recht gewahrt wissen will, bleibt Nathan nicht stehen. Auf seine betreffende Auseinandersetzung hat Saladin sich nicht enthalten können auszurufen: „Bei dem Lebendigen! Der Mann hat Recht! Ich muss verstummen.“ Dem das Verhalten Saladin's auf's aufmerksamste beobachtenden Nathan sind diese Worte, obgleich bei Seite gesprochen, nicht entgangen, und da er aus ihnen sich versichert hat, Saladin habe ihn nicht nur verstanden, sondern stimme ihm auch bei, womit sich zugleich die Hoffnung verbindet, ein Versuch, ihn über eine höhere Wahrheit zu belehren, werde nicht auf unfruchtbaren Boden fallen: so wagt er es selbst, in einer Fortsetzung seiner Erzählung, auf welche er nunmehr von freien Stücken zurückkommt, den Gedanken auszusprechen, dass es allerdings einen Prüfstein gebe, durch welchen die wahre Religion von der falschen mit Sicherheit sich unterscheiden lasse.

Mit diesem Schritte geht er über Boccaccio's Melchisedek am weitesten hinaus und erhebt sich an Geist und Gesinnung zu einer Höhe, von welcher herab sein Vorbild in der Novelle zwergenhaft klein erscheint.

Dasjenige Moment, auf dessen Entwicklung der Schluss der ganzen Erzählung hinausläuft, ist schon im Anfang derselben enthalten, freilich noch unentwickelt und fast wie etwas Nebensächliches, offenbar aus Vorsicht für den Fall, dass Nathan es im Verlaufe seiner Erzählung für gerathen halten sollte, nicht weiter darauf einzugehen. Bei Boccaccio aber fehlt es ganz. Dort heisst es nur, der Vorzeiger des Ringes solle für des Vaters Erben gelten und von allen Andern als der vornehmste geehrt werden. Nathan aber schreibt dem Ringe die *geheime Kraft zu, vor Gott und Menschen angenehm zu machen.* Zwar lässt auch er den Vater die Bestimmung treffen, dass der Besitzer des Ringes das Haupt, der Fürst des Hauses sein sollte, aber dies erscheint nur als eine natürliche Folge jener geheimen Kraft des Ringes, indem dieses äussere Vorrecht immer nur demjenigen zukommen soll, der dem Vater *„der liebste ist,* ohn' Ansehn der Geburt, allein in Kraft des Rings.“ Denn der Liebste wird dem Vater doch immer derjenige sein, welcher sich durch sein Verhalten vor Gott und Menschen, also auch vor ihm

angenehmer gemacht hat, als seine Brüder, und diesem gebührt natürlich am meisten der Ring. Ist aber hiermit auf die Bedingung zur Schenkung des Ringes hingewiesen, so ist auch die geheime Kraft des Ringes selbst unter eine mit jener auf's Innigste verbundene Bedingung gestellt, welche ein höchst wichtiges, ja wohl das wichtigste Moment zum richtigen Verständniss der ganzen Parabel ist. Sie ist enthalten in dem Zusatz: „wer in dieser Zuversicht ihn trug.“ Diese Worte geben uns die natürliche, psychologische Erklärung zu der geheimen Kraft des Ringes. Sie sagen aus, dass der Ring noch nicht durch sich selbst ohne Zuthun seines Besitzers, jene geheime Kraft besitzt, sondern dass dieser erst durch sein Verhalten dem Ringe die Kraft verleiht, zu welcher von vornherein nur die Möglichkeit in ihm liegt, dass m. a. W. der Ring an sich noch nicht den vollen Werth hat, jedenfalls noch nicht einen innern, sondern höchstens einen äussern, sofern er seinen Besitzer zum Fürsten des Hauses erhebt. Die als Bedingung zur Verleihung seines innern, wahren und höchsten Werthes verlangte Zuversicht, dass er wirklich bei Gott und Menschen beliebt mache, wird dem Besitzer des Ringes Freudigkeit und Muth und Kraft erhöhen, dieses schöne Ziel zu erstreben und das hiezu geeignete und allein sichere Mittel anzuwenden, nämlich ein liebevolles Verhalten gegen seine Mitmenschen. Diese Zuversicht selbst aber setzt nicht nur die Kenntniss dieses Mittels voraus, sondern auch die Geneigtheit, es anzuwenden, ja die bereits erfolgte Anwendung, ohne welche ja auch die Schenkung des Ringes von Seiten des Vaters gar nicht erfolgt sein würde. Denn nochmals: der geliebteste Sohn wird eben der sein, welcher selbst dem Vater die meiste Liebe bewiesen hat.

Hieraus ergiebt sich aber, dass keiner der drei geschenkten Ringe, selbst der erste nicht, schon von selbst, von vornherein, der wahre, echte Ring ist, wenn unter diesem die wahre, echte Religion verstanden werden soll, d. h. diejenige, welche durch Liebe beliebt macht. Denn diese kann nimmermehr ein bloss von aussen oder obenher ertheiltes Geschenk sein, sondern verlangt ein selbstthätiges Entgegenkommen von Seiten des Empfängers, muss erarbeitet, errungen werden, und zwar durch einen schweren Kampf, durch Ueberwindung der Selbstsucht, der niedern Triebe in uns gegenüber andern Menschen, und der Selbstüberhebung des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer, also durch Ergebenheit in Gottes Willen. Dieser das sittliche Wesen Gottes enthaltende Wille ist eben die Liebe. Diese wahre Religion, d. h. die auf Ergebenheit in Gott beruhende liebevolle Gesinnung setzt zwar nicht nothwendig einen hohen Grad intellektueller Bildung voraus, wofür ja in unserem Drama der Klosterbruder, die

fromme Einfalt, ein schlagendes Beispiel liefert; wohl aber wird sie in einer solchen Bildung d. h. in der vernünftigen Erkenntniss der Liebe als der höchsten göttlichen Wesenheit und des höchsten Lohnes ihrer selbst ihre höchste und sicherste Stütze finden, wie sich dies in der Hauptperson Nathan darstellt, dessen äusserste Liebes- und Selbstverleugnungskraft von der klarsten und festesten vernünftigen Einsicht durchdrungen ist, Eigenschaften, welche auch bei ihm nicht ein blosses Geschenk der Natur oder der Vorsehung, sondern die Frucht angestrengten Strebens und schwerer innerer Kämpfe sind.

Den echten Ring in diesem Sinne konnte also der Vater gar nicht durch blosse Schenkung einem Sohne verleihen, und hiermit fällt zugleich der unserm Dichter von jeher und auch heute noch immer von neuem gemachte Vorwurf dahin, er habe sich in der von Boccaccio aufgenommenen Parabel eine Blasphemie zu Schulden kommen lassen, indem er Gott durch den Auftrag, nach dem Muster des echten Ringes zwei andere anzufertigen, und durch Verleihung derselben an die zwei andern Söhne, unter dem Vorgeben, sie seien der echte, zu einem gemeinen Betrüger gemacht habe. Wir brauchen also hier gar nicht zu dem bloss formalen Rechtfertigungsgrund unsere Zuflucht zu nehmen, dass wir uns Gott nicht würdiger vorstellen, d. h unserer Phantasie zugänglich machen können, als durch Vermenschlichung, was eben nicht möglich ist, ohne ihn mit Schwächen behaftet sein zu lassen; brauchen auch gar nicht geltend zu machen, dass jedes Gleichniss hinkt und dass der Dichter das Recht hat, ausser den eigentlichen Gesichtspunkten (tertia comparationis) zur Unterhaltung der Phantasie durch Vervollständigung des Bildes auch solche Punkte einzuflechten, welche gar nicht in die Vergleichung hineingezogen werden sollen. Ich sage, wir brauchen das gar nicht; denn der echte Ring bedeutet hier nichts als den ersten, ältesten, und dieser ist seinem Wesen und seiner Kraft nach, dem wahrhaft echten Ring, dem ersten im höchsten Sinne des Wortes, gegenüber gehalten, nichts anderes und nicht mehr und nicht minder werth, als die beiden später gemachten. Alle drei haben keinen selbständigen Werth, sondern erhalten ihren Werth erst durch das Verhalten des Besitzers; ja sie wirken sogar schädlich, wenn der Besitzer ihnen thörichter Weise einen selbständigen Werth beilegt und mit dem blossen Besitze des Geschenkes auch schon die höchste wohlthätige Wirkung desselben geniessen zu können wähnt; denn ein solcher Wahnglaube verleitet zu stolzer Verachtung der Mitmenschen, sowie zur Trägheit und Unthätigkeit und verhindert die wahre geistige Entwicklung und Vervollkommnung des menschlichen Wesens, welche eben nur durch Selbstthätigkeit erworben werden kann.

Die Ringe sollen also alle drei, wie sie als blosses Geschenk vom Vater kommen, nicht die wahre, in liebevoller Gesinnung und That sich vollendende und bewährende Religion bedeuten, sondern nur die drei positiven, auf der Ueberlieferung von Moses, Christus und Muhamed gegründeten Religionen. Dass der betreffende religiöse Glaube, sofern er nur Inhalt des intellektuellen Geistes, und nicht in das Gemüth und in die Gesinnung eingegangen ist, noch keinen oder nur einen zweideutigen Werth hat, ja dass er gefährlich, verderblich werden kann, falls er von seiner Beziehung auf das sittliche Leben losgerissen wird: das ist freilich nur die eine Seite, die Kehrseite, und es ist ihm damit nicht aller Werth überhaupt abgesprochen, sondern es bleibt ihm immer noch die Fähigkeit, segensreich zu wirken, wenn der Mensch ihn auf die rechte Weise benutzt, ihm seine rechte Stelle anweist, d. h. ihn zum Hebel seines sittlichen Verhaltens macht. Und wie Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts dem Offenbarungsglauben eine solche Stellung und Aufgabe ausdrücklich zuweist und ihm einen gewissen Antheil an der menschlichen Vervollkommnung im grossen Ganzen der Weltgeschichte einräumt, so auch in unserer Parabel. Es ist gegen das Ende derselben ausdrücklich von der Kraft des Steins im Ring die Rede; nur müsse man sie durch sein Verhalten erst wecken; dann werde sie sich auch äussern. Auch wäre ja ohne eine solche Kraft die Verleihung des ersten Ringes und der späteren eine leere, nichts sagende Spielerei. Konnte der Vater auch nicht den echten Ring schenken, so doch einen solchen, der den Söhnen zur Erwerbung des echteu behülflich sein, sich in den echten verwandeln konnte, und da diese Möglichkeit auch durch Anfertigung eines zweiten und dritten geboten werden konnte, und zwar so gut, wenn nicht gar besser, als durch den ersten: wurde der Vater denn dadurch, dass er dies wirklich that, an irgend einem seiner Söhne zum Betrüger? Nicht vielmehr zum wahren Wohlthäter? Oder sollte er, um keinen der Söhne zu bevorzugen, ihm lieber gar keinen Ring schenken oder es bei dem einen bewenden lassen? Die Wohlthat aber, welche er seinen Söhnen durch die Schenkung der Ringe erwies, bestand darin, dass er sie dadurch anreizte, mit voller Zuversicht um die Wette nach Verwirklichung des Werthes und des Segens zu streben, zu welchem die Möglichkeit in dem Ringe gegeben war, m. a. W. die Ringe zu echten Ringen zu machen. Die Aufforderung hiezu ist es, womit Nathan am Schlusse seiner ganzen Erzählung uns gleichsam in das Allerheiligte des Tempels einführt, als welchen Lessing mit Recht sein Drama durch das Motto bezeichnet:

Introite, nam et heic Dii sunt!
„Wohlan! Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmuth,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hülf'!“ . . . .

Treffend bemerkt hiezu Hebler (S. 12): „Der Faust'sche Spruch: „„was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen““, sei hier auf die Religion angewandt und würde sich in einer Hinsicht auch noch durch eine bekannte äsopische Fabel haben veranschaulichen lassen. Ein sterbender Vater entdeckt seinen Söhnen, er habe irgendwo im Acker einen Schatz vergraben, stirbt aber, bevor er den Ort genauer bezeichnet; die Söhne graben nach und finden zwar nicht den Schatz, welchen sie meinen, aber die Durchwühlung des Ackers hat diesen selbst zum Schatz für sie gemacht.“

Die in ganz ähnlicher Weise, wie die Befruchtung des Ackers sich vollziehende segensreiche Wirkung des positiven Glaubens, seine wenn auch dem ewigen Evangelium der Vernunft gegenüber untergeordnete, doch immerhin pädagogisch nicht zu unterschätzende Bedeutung, welche Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu seinem eigentlichen Thema gemacht hat, kurz, die sittlich bildende Kraft der positiven Religion tritt freilich in der Handlung unseres Drama's sehr in den Hintergrund gegen die verderblichen Folgen, welche die Verselbständigung und Losreissung des positiven Glaubens vom sittlichen Leben nach sich zieht. Dies erklärt sich aber ganz natürlich aus *der verschiedenen Tendenz dieser beiden Schriften.* Die „Erziehung des Menschengeschlechts“ war nämlich gegen die absoluten Verwerfer aller positiven Religion gerichtet, und Lessing wollte damit *wieder*holen, was er an Wahrheiten zu viel weggeworfen zu haben glaubte; durch den Nathan dagegen wollte er seinen orthodoxen Gegnern in die Flanke fallen, und so kehrte er hier diejenige Seite mehr heraus, welche er in seiner Schrift über die Entstehung der geoffenbarten Religionen als deren unvermeidliche Kehrseite bezeichnet hatte. Die Schlusssätze dieser Schrift waren diese:

„Folglich — d. h. in Folge ihres historischen Ursprungs aus dem Bedürfniss, dem Nachtheile, welchen die Verschiedenhett der natürlichen Religion eines jeden Menschen nicht in dem Stande der natürlichen Freiheit des Menschen, wohl aber in dem Stande seiner

bürgerlichen Verbindung mit andern hervorbringen konnte, vorzubeugen — sind alle positiven und geoffenbarten Religionen gleich wahr und gleich falsch. —

Gleich wahr, insofern es überall gleich nothwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Uebereinstimmung und Einheit in der öffentlichen Religion hervorzubringen.

Gleich falsch, indem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern das Wesentliche schwächt und verdrängt.

Die beste geoffenbarte Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt . . . "

Der geschichtliche Ursprung aller positiven Religionen und der hiemit verbundene Mangel ihrer Evidenz und Allgemeingültigkeit ist es auch, auf welchen Nathan Saladin gegenüber zur Unterstützung seines Satzes von der Unmöglichkeit, den relativen Werth derselben theoretisch zu bestimmen, hinweist: „Alle schriftlichen Ueberlieferungen — so heisst es in Lessing's zehntem Axiom — können der Religion keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat." Aber es heisst auch an derselben Stelle: „Aus ihrem innern Werthe müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden." Also muss doch nach Lessing's eigener Ansicht hierin ein Prüfstein für den absoluten Werth der verschiedenen positiven Religionen und für ihr gegenseitiges Werthverhältniss enthalten sein. Hat nun Lessing diesen Prüfstein im Nathan angewendet? — Nein. — Aber warum nicht? — Vom Standpunkt Nathan's, als dramatischer Person, erledigt sich diese Frage leicht schon dadurch, dass derselbe fürchten musste, durch eine Erörterung dieses delikaten Punktes zu erzürnen. Aber schon bei Nathan und vollends bei seinem Schöpfer Lessing liegt der Grund tiefer in der Sache selbst. Für den weisen Nathan ist der relative Werthunterschied der verschiedenen positiven Religionen ein untergeordneter und unwesentlicher im Vergleich mit dem Unterschiede dieser aller von der wahren Religion, welche sich in der Liebe offenbart.

Und dieses Verhältniss der Religion überhaupt zur Sittlichkeit hervorzuheben, diese als Prüfstein für jene geltend zu machen, das Werthverhältniss der verschiedenen positiven Religionen von ihrer dogmatischen Seite dagegen unberührt zu lassen und dadurch als untergeordnet zu bezeichnen, das war die Tendenz, welche Lessing im Nathan gerade deshalb so entschieden verfolgte und durchfürte weil gerade die Verselbständigung der dogmatischen Seite der Religion und die Vernachlässigung oder Verwerfung ihrer moralischen

Seite sammt den daraus hervorgehenden unseligen Folgen, insbesondere der lieblosen Unduldsamkeit und Verfolgungssucht, es waren, wogegen er im ganzen Fragmentenstreit, insbesondere in dem mit Gœze anzukämpfen hatte.

Auch hat er in der Parabal selbst jene verderbliche Entartung des positiven Glaubens bildlich dargestellt durch den Streit der Brüder bei der Geltendmachung der überlieferten, mithin sammt und sonders nicht wahren Ringe statt des wahren.

So lange dieser Streit dauert, ist eben noch keiner der drei Ringe der wahre; denn weil keiner der drei Brüder von den beiden andern geliebt wird, ist auch die Liebe bei keinem von ihnen noch lebendig geworden. Sobald aber die Liebe in allen Herzen lebt, hört aller Streit von selbst auf und die Ringe sind alle drei echt. Die Liebe hat über den Unterschied der verschiedenen positiven Glaubensbekenntnisse hinweggeholfen.

Hat nun Lessing in der ganzen dramatischen Handlung die Idee verwirklicht, dass die Erhebung auf diesen Standpunkt der Liebe und somit der vollendeten, wahren Religion bei den Anhängern der verschiedenen positiven Religionen, bei Christen, Muhamedanern und Juden, möglich ist, wie er dies ja in der Vorrede zum Nathan ausdrücklich als seine Absicht bezeichnet hat, so ist damit doch der Beantwortung der Frage nach einem auf ihrem verschiedenen Wesen beruhenden Werthunterschied der verschiedenen positiven Religionen von einander durchaus nicht vorgegriffen, und es ist vielmehr ein sehr willkürlicher Vorgriff oder bei dem Einsichtigen vielmehr eine böswillige Verleumdung, wenn man, wie immer noch geschieht, Lessing vorwift, er habe hinsichtlich ihres Wesens, ihrer innern Wahrheit die christliche Religion als positive mit der jüdischen und der muhamedanischen auf die gleiche Stufe gestellt.

Dass Lessing vielmehr die Offenbarung der christlichen Religion der jüdischen gegenüber als einen Fortschritt in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts erkannt und den Islam höchstens als einen der vielen Seitenschritte angesehen hat, welche die Vorsehung auf ihrem ewigen Wege zu thun habe, das wissen wir ja aus seiner gleichnamigen Schrift (§ 92), zwischen deren Abfassung und vollständigen Veröffentlichung die Dichtung des Nathan fällt, und dieser Vorzug wird auch nicht dadurch verwischt, dass Lessing als das die Menschheit zum Gipfel ihrer Vollkommenheit emporhebende ewige Evangelium die Verkündigung *der* Wahrheit bezeichnete, dass die Tugend weder um eines diesseitigen noch um eines jenseitigen Lohnes, sondern um ihrer selbst willen zu erstreben und zu üben sei. Und in unserem Drama selbst findet sich keine einzige

Stelle, an welcher das Christenthum gescholten oder herabgesetzt würde. Denn was Sittah (Akt II, 1) sagt, trifft nicht das Christenthum, sondern nur die auf Christi Namen getauften Afterchristen, wie sie solche kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Vielmehr kann der unbefangene Leser die stillschweigende Anerkennung der Vorzüglichkeit der Religion der Liebe vor den beiden andern genugsam zwischen den Zeilen herauslesen und zugleich den tiefsten Seelenschmerz des Dichters darüber, dass so viele Christen das Christenthum schänden und nur so unvollkommen in ihrer Gesinnung und ihren Handlungen verwirklichen.

Wenn auch die gesammte Christenheit, die christliche Gemeinde im weitesten Umfange es ist, in welcher der Geist Christi oder das Wesen, die Wahrheit des Christenthums jeweilen am vollkommensten sich offenbart, so gilt dies doch nicht von einzelnen Personen innerhalb derselben, und somit hat Niemand ein Recht, von dem sittlichen Verhalten dieser auf das Wesen des Christenthums zu schliessen. Es ist doch wohl ein Unterschied zwischen dem, was eine bestimmte Religion überhaupt zu wirken vermag, und dem, was sie im einzelnen Falle wirkt oder nicht wirkt, m. a. W. zwischen der Wahrheit der Idee derselben und den einzelnen Erscheinungen derselben, zwischen ihrem Wirken in der Weltgeschichte und ihrem subjektiven Dasein in einzelnen Menschenseelen. Hiermit ist schon der ärgste Vorwurf entkräftet, welchen unser Drama erfahren hat und noch erfährt, Lessing habe im Nathan. das Christenthum absichtlich unter das Judenthum und den Islam herabgesetzt und diesen gegenüber geradezu der Verachtung preisgegeben dadurch, dass er Juden und Muselmänner im Verklärungsglanze zeige und den ganzen Schatten auf die Christen fallen lasse. Nun lässt sich allerdings nicht in Abrede stellen, dass die christlichen Personen unseres Drama's im Ganzen eine wenig rühmliche, jedenfalls eine minder schöne Rolle spielen, als die Bekenner der jüdischen und der muhamedanischen Religion, ja dass uns im Patriarchen sogar ein wahres Scheusal, ein fast zur Karikatur gesteigerter Typus pfäffischen Hochmuths, pfäffischer Herrschsucht und Verfolgungswuth, pfäffischer Heuchelei und feiger Tücke vorgestellt wird, und je auffallender diese Erscheinung hervortritt, desto entschiedener müssen wir darin eine vollbewusste Absicht Lessing's erkennen. Verwerflich aber wäre diese Absicht nur, wenn Lessing die Personen seines Drama's als Repräsentanten ihrer besondern Religionen hätte geltend machen wollen. Hiezu haben seine Tadler sie allerdings stempeln wollen. Mit dieser Unterschiebung aber machen sie Lessing, diesen klarsten und sichersten aller deutschen Denker und zugleich aufrichtigsten und festesten Charakter

unserer Litteratur zu dem widerspruchsvollsten Kopf und gesinnungslosesten oder vielmehr niederträchtigsten Manne — denn der Dichter des Nathan war gleichzeitig der Verfasser der Erziehung des Menschengeschlechts — und zugleich machen sie ihn zu dem beschränktesten poetischen Stümper, der nicht einmal das Abc seiner Kunst kennt. Sollten die christlichen Personen des Drama's Repräsentanten des Christenthums sein, so müssten doch die ihnen entgegengestellten Juden und Muselmänner nicht minder als Repräsentanten ihrer Religion gekennzeichnet sein. Hievon ist aber bei diesen, namentlich bei Nathan und Saladin, auch bei Sittah und Al-Hafi, so wenig zu spüren, dass man vielmehr darauf hingestossen wird: Lessing hat gerade in der Zeichnung ihrer Charaktere und Handlungen das entgegengesetzte Ziel im Auge gehabt: wenn auch nicht die gänzliche Tilgung, so doch die Abschwächung und Zurückdrängung der eigenthümlichen Merkmale und Wirkungen des positiven religiösen Glaubens und der Nationalität, welcher sie durch die Geburt angehören, durch die ausgleichende Kraft der in ihnen waltenden Humanitäts- oder Vernunftreligion. Und andererseits müssten wir den für mehr als einen Hexenmeister erklären, dem es gelingen würde, aus dem Charakter und dem Auftreten des Patriarchen, der Daja, des Templers und des Klosterbruders ein das Christenthum nach seiner allgemeinen Wahrheit, seinen wesentlichen Merkmalen darstellendes Bild zu componiren. Unter diesen ist die zuletzt genannte noch diejenige Person, welche, was immer noch nicht stark genug gewürdigt zu werden scheint, an dem Wesen, dem Geiste des Christenthums unter allen am meisten Antheil hat. Ist aber etwa diese ebenso liebenswürdige als originelle Gestalt von Lessing auch zu dem Zwecke gebildet worden, auf das Christenthum den ganzen Schatten fallen zu lassen?

Doch lassen wir die absurde Repräsentationsphrase da liegen, wo sie liegt, und fragen wir uns — denn das drängt sich uns hier auf — *warum* denn Lessing die christlichen Personen des Drama's in geistiger und sittlicher Hinsicht im Ganzen so auffallend gegen die Bekenner der beiden andern Religionen in den Schatten gestellt und warum er gerade den Juden zum Hauptträger der Idee des Gedichtes gemacht und vor allen andern Personen verherrlicht hat, da doch gerade das Christenthum es ist, welches diese Idee, die Idee der alle Menschen verbrüdernden Liebe zu seinem wesentlichsten Inhalt hat und offenbar unter allen positiven Religionen am meisten berufen ist, sie zu verwirklichen.

Hören wir auch hier zuerst den Dichter selbst. Im zweiten Fragment zur Vorrede des Nathan sagt er: „Wenn man sagen wird,

dass ich wider die poetische Schicklichkeit gehandelt und jenerlei Leute (d. h. diejenigen, welche sich über alle positive Religion hinweggesetzt haben und doch gute Leute gewesen sind) unter Juden und Muselmännern wolle gefunden haben, so werde ich zu bedenken geben, dass Juden und Muselmänner damals die einzigen Gelehrten waren; dass der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlecht bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge, und dass es an Winken bei den Geschichtschreibern nicht fehlt, ein solcher vernünftiger Mann habe sich nun eben in einem Sultan gefunden."

Wollten wir mit gewissen Kritikern annehmen, Lessing habe hiermit eine erschöpfende Antwort auf unsere Frage gegeben oder geben wollen und nicht geben können, so würden wir ausser Acht lassen, dass erstens das Vorwort, welchem diese Worte angehören, ein Fragment geblieben, und dass zweitens darin nur die poetische Schicklichkeit, was hier nichts anderes heissen kann, als poetische Wahrscheinlichkeit, in Betracht gezogen ist. Hoch über dieser aber stand dem Dichter im Nathan seine Tendenz, und dieser hat er, wie wir noch an verschiedenen einzelnen Stellen sehen werden, im Kollisionsfalle jene geopfert. Aus der Tendenz muss also vor Allem unsere Frage beantwortet werden, und aus ihr beantworten sie sich wirklich auf die einleuchtendste und leichteste Weise. Die christlichen Personen des Drama's hat Lessing den nicht christlichen gegenüber zum grösseren Theil in ein ungünstiges Licht gestellt und wenigstens einem Christen die schlechteste, einem Juden die beste, schönste Rolle zuertheilt, um seinen unchristlichen christlichen Gegnern einen beschämenden und demüthigenden Spiegel vorzuhalten; den Juden hat er zum Hauptträger seiner Idee, zum hervorragendsten Repräsentanten, nicht des Judenthums, sondern der in allgemeiner Menschenliebe sich vollendenden Humanität gemacht, um diese in desto glänzenderes Licht zu stellen und desto mächtiger erscheinen zu lassen. Jenes that er, um die negative, dieses, um die positive Seite seiner Tendenz um so stärker hervorzuheben.

Als die negative Seite der Idee erfuhren wir oben die einseitige Hervorhebung und Verselbständigung der dem Buchstaben der Ueberlieferung unterworfenen positiven Glaubenssätze, wodurch dieselben blosser Inhalt des intellektuellen Geistes und von ihrem Zusammenhang mit dem Gemüthsleben losgerissen, für die sittliche Bildung bedeutungslos oder gar schädlich werden, kurz: die Geltendmachung der dogmatischen Seite der Religion auf Kosten der moralischen, und als die zunächst liegenden und kaum zu vermeidenden Folgen

einer solchen Entstellung des wahren Wesens der Religion geistlichen Hochmuth, Heuchelei, Unduldsamkeit und fanatische Verfolgungssucht. Gerade diese Verkehrtheiten und Laster aber traten ihm unter der orthodoxen lutherischen Geistlichkeit und insbesondere in den Gegnern, mit welchen er im Fragmentenstreit zu thun hatte, vor allen aber in der Person Gœze's entgegen. In diesen fand er allerdings Repräsentanten, nicht des Christenthums, wohl aber einer ebenso gefährlichen als verächtlichen Richtung, wie sie auch übrigens in andern positiven Religionen nicht fehlt, und da es seine ausgesprochene Absicht war, im Nathan jenen Kampf fortzusetzen und dem Feinde von einer andern Seite her, d. h. in anderer Weise beizukommen und ihm eine entschiedene Niederlage zu bereiten: so durfte er diejenigen dramatischen Personen, an welchen er jene Verdrehung der wahren Religion, also auch des wahren Christenthums zeichnen wollte, doch nicht unter den Juden oder Muselmännern, sondern musste sie unter den Christen finden. Denn auf Christen war ebenso die Wirkung seines Drama's berechnet, wie das Motiv dazu ihm von Christen gegeben war. Hätte Lessing unter Juden und Muselmännern gelebt und, was sehr wahrscheinlich ist, unter ihnen dieselben oder ähnliche Erfahrungen gemacht, wie unter den Christen, hätte er sein Drama für sie geschrieben: so würden wir statt des christlichen Patriarchen, als dessen Urbild die Zeitgenossen allerdings den Hauptpastor Gœze nicht verkennen konnten, einen ihm ähnlichen jüdischen oder muhamedanischen Pfaffen erhalten haben.

Uebrigens musste, abgesehen von diesem bestimmten äusseren, geschichtlichen Motiv, die dem „christlichen Pöbel" zugedachte Demüthigung den Dichter um so mehr darauf hinstossen, die entsprechenden Personen als Angehörige der christlichen Kirche darzustellen und musste die Wirkung eine um so stärkere sein, da gerade einerseits das Wesen der christlichen Religion mit jenen Verkehrtheiten und Lastern in stärkerem Widerspruch steht, als das der beiden andern Religionen, und andererseits gewisse geschichtlich entwickelte Verhältnisse innerhalb der christlichen Kirche der Ausbildung eines Charakters wie des Patriarchen Vorschub leisten, so dass derselbe, obgleich fast bis zur Karikatur gesteigert, doch nicht der psychologischen Wahrscheinlichkeit entbehrt. Auf diesen letzten Punkt hat *Kuno Fischer* (Lessing's N. d. W. Seite 106 f.) meines Wissens bis jetzt allein hingewiesen. „Die Selbstsucht, sagt er, will ich vor mir sehen unter Bedingungen, die sie begünstigen. Soll ein Charakter dargestellt werden, in welchem der Glaube blos als Werkzeug der Selbstsucht erscheint, so ist jede Religion als solche zu gut, um durch einen Charakter dieser Art repräsentirt zu werden. Er repräsen-

tirt nicht eine Art der Religion, sondern eine Art des Egoismus, der sich hinter dem Glauben verschanzt. Solche Charaktere halten es nur mit dem, was herrscht. Der Glaube, bei welchem die äussere Macht ist, dieser Glaube ist der ihrige. Und so wird sich der Typus einer solchen Selbstsucht am ehesten finden in einer Religion, welche das grösste Ansehen hat, bekleidet ist mit der imposantesten Macht, selbst eine Klasse zur Herrschaft privilegirt und hier die Bedingungen ausbildet, welche leicht den selbstsüchtigen Sinn anlocken und begünstigen. In einer Religion, welche herrscht, in welcher die Priester herrschen, unter diesen selbst finden sich leicht die Bedingungen, welche die Selbstsucht nicht etwa erzeugen, sondern welche diese ergreift und sich dienstbar macht. Wir werden deshalb nicht meinen, dass eine solche Religion bloss Priesterherrschaft, dass eine solche Priesterherrschaft nichts sei als Egoismus. Wir wissen zu gut, dass die Herrschaft in der Welt ein sehr bewegliches Ding ist, dass die Selhstsucht diesem Zuge folgt, jetzt in dieser Richtung, jetzt in der entgegengesetzten, dass derselbe Egoismus in denselben Menschen sich heute hierarchisch geberdet und morgen schon ebenso dreist unter dem Beifall der herrschenden Tagesmeinung die Rolle des äussersten Gegentheils annimmt. Wir haben solche Beispiele der charakterlosesten Art erlebt und wir sind weit davon entfernt, für diese Sorte von Patriarchen, die sich nicht bloss bei *einer* Partei finden, irgend eine Glaubensform verantwortlich zu machen.“

Derselbe feine Ausleger des Nathan sagt aber unmittelbar vorher: „Die Selbstverleugnung will ich vor mir sehen unter Bedingungen, die sie aufs äusserste erschweren und darum erproben.“

Und diese Worte führen uns auf den tiefsten Grund zurück, aus welchem Lessing zum Hauptträger, zum reinsten und herrlichsten Repräsentanten seiner positiven Idee sich einen Juden auserlesen, oder vielmehr, da er in der Novelle des Boccaccio schon einen Juden als Hauptperson vorfand, den Juden beibehalten hat.

Diesen Grund haben bereits *Rötscher* (in seinem Cyclus dramat Charaktere I, 207) und *Kuno Fischer* (in Lessing's Nathan d. W. 102) so trefflich entwickelt, dass mir hier fast nichts abzuändern oder hinzuzuthun bleibt.

Die Macht einer Idee nämlich wird sich um so glänzender bewähren, je stärker der Gegensatz ist, welcher durch sie überwunden wird. Der beste Massstab für die Stärke eines Kämpfers ist der Grad der Stärke des Gegners, über welchen er den Sieg davon trägt. Nun steht aber unter den drei im Nathan vorkommenden Religionen keine mit der Idee des Nathan in so starkem Widerspruch als die jüdische; keine derselben macht es also ihrem Bekenner so schwer,

diese Idee in sich lebendig zu machen und zu bewähren, als die jüdische; keine leistet den gegensätzlichen Irrthümern und Untugenden mehr Vorschub als die jüdische. Der Glaube an Jehovah als den eifrigen, zürnenden und strafenden Gott fördert eher den Hass als die allgemeine Menschenliebe; der Glaube an Jehovah als den ausschliesslichen Nationalgott und an die jüdische Nation als die von ihm bevorzugte und einzig unter allen auserwählte, verführt zum nationalen und religiösen Hochmuth, zur Verachtung aller Gojim, und verhindert oder erschwert am meisten den Durchbruch der Idee des allgemeinen Menschenthums, der kosmopolitischen Verbrüderung der Völker. Und die ganze Geschichte des jüdischen Volkes hat dies nur zu sehr bestätigt. Das ist es ja, warum selbst der aus den Schranken der Nationalität und der positiven Religion herausgetretene Tempelherr gegen die Juden ein solches Vorurtheil hegt, dass er anfänglich gar nichts mit Recha und Nathan zu thun haben will. Akt I, Auftritt 5:

„Kennt ihr auch das Volk,
Das diese Menschenmäkelei zuerst
Getrieben? Wisst ihr, Nathan, welches Volk
Zuerst das auserwählte Volk sich nannte?
Wie, wenn ich dieses Volk nun zwar nicht hasste,
Doch wegen seines Stolzes zu verachten
Mich nicht entbrechen könnte? Seines Stolzes,
Den es auf Christ und Muselmann vererbte,
Nur sein Gott sei der rechte Gott?“

Dazu kommt endlich, dass dieses stolzeste unter allen Völkern nachmals unter allen die empfindlichste Verachtung und die härteste Unterdrückung zu erdulden hatte, und solche Erlebnisse und Zustände sind nur zu sehr geeignet, verbissenen Hass und bitteres Rachegefühl zu erzeugen und zu einem so entsetzlichen Grade zu steigern, wie ihn Shakespeare im Kaufmann von Venedig in der Person des Shylock dargestellt hat.

Um so herrlicher offenbart sich die Macht der Vernunft und der Liebe, wenn sie über so gewaltige Vorurtheile und Anreize zum Gegentheile triumphirt. Hier und nirgends anderswo liegt der tiefere Grund, warum die Hauptperson unseres Drama's der alle andern Personen desselben an Weisheit und Güte so hoch überragende Charakter des Juden Nathan ist. Wir haben ihn weder in dem bei seiner Tendenz zur Aufklärung den Juden allerdings günstigen Geist der Zeit, in welcher der Nathan entstanden ist, zu suchen, noch in der persönlichen Freundschaft Lessing's mit Moses Mendelssohn. Wohl

aber dürfen wir denen, welche es noch immer nicht lassen können, den Juden Nathan als sprechenden Beweis für des Dichters antichristliche Gesinnung im Munde zu führen, folgende Worte jenes aufgeklärten und edeln Juden zu beherzigen geben, wenn sie überhaupt noch die Beherzigung nicht abgeschworen haben: „Nach der Erscheinung des Nathan flüsterte die Kabale jedem seiner Freunde und Bekannten in's Ohr, Lessing habe das Christenthum beschimpft, ob er gleich nur einigen Christen und höchstens der Christenheit einige Vorwürfe zu machen gewagt hatte. Im Grunde *gereicht sein Nathan*, wie wir uns gestehen müssen, *der Christenheit zur wahren Ehre.*

Auf welch hoher Sufe der Aufklärung und Bildung muss ein Volk stehen, in welchem sich ein Mann zu dieser Höhe der Gesinnung hinaufschwingen, zu dieser feinen Kenntniss göttlicher und menschlicher Dinge ausbilden konnte. Wenigstens, dünkt mich, wird die Nachwelt so denken müssen; aber so dachten sie nicht, die Zeitgenossen Lessing's."

Schliesslich dürfen wir denen, welche behaupten, Lessing habe sich durch die Darstellung des Nathan und des Patriarchen der abscheulichsten Ungerechtigkeit, ja einer Blasphemie gegen das Christenthum schuldig gemacht, entgegenhalten, dass sie selbst eine *Blasphemie gegen Christus* schleudern, welcher eben nicht anders verfahren ist als Lessing, indem er als Jude zur Beschämung seiner Stammgenossen den *barmherzigen Samariter dem unbarmherzigen Juden* gegenüberstellte.

Richten wir hierauf unser Augenmerk noch einmal auf den Unterschied zwischen Melchisedek und Nathan hinsichtlich ihrer Erzählung und ihres Verhaltens gegen Saladin und heben die Hauptpunkte darin hervor, so ergiebt sich, dass Lessing mit seinem Stoffe sehr wesentliche Veränderungen hat vornehmen müssen, um ihn der seinem Geiste vorschwebenden Idee anzupassen. Melchisedek beschränkt sich darauf, der ihm von Saladin gelegten Schlinge auszuweichen, indem er die Frage nach dem Werthverhalten der drei Religionen zu einander für unentschieden erklärt. Nathan giebt zwar auch keiner derselben vor den beiden andern an sich den Vorzug, stellt es jedoch als das Angemessenste dar, dass jeder sich zu derjenigen bekenne, welche er von seinen Vätern ererbt habe. Die Hauptsache aber ist, dass er das sittliche Verhalten eines jeden einzelnen Menschen als Prüfstein für die Echtheit der in ihm lebenden, ihm als Individuum wirklich eigenen Religion aufstellt. Die hieran

sich bewährende echte, vollendete Religion aber ist keine der drei positiven Religionen, sofern dieselben bloss in den Glauben gesetzt werden, kann aber bei den Bekennern einer jeden derselben vorkommen, von allen Menschen erworben werden und steht somit als allgemeine Menschenreligion oder Humanismus über allen positiven Religionen, welche zwar mehr oder minder als Vorstufe zur Heranbildung für die vollendete Menschenreligion gute Dienste leisten können und im grossen Ganzen wirklich geleistet haben, im Einzelnen aber nur zu häufig derselben hinderlich in den Weg treten, sofern das ihnen spezifisch eigene Dogma selbständige Bedeutung erhält und dadurch von der Beziehung zur Moral losgerissen wird.

Welch ein Unterschied der Idee im Stoff und der im Drama! Und doch ist die Idee noch dasjenige gewesen, was Lessing zunächst und am meisten zur Benutzung dieses Stoffes bewogen hat. Denn der Dienst, welchen ihm derselbe für die Erfindung und Gestaltung der dramatischen Einzelhandlung geleistet hat, ist vollends gering. Er besteht nur darin, dass er ihm eine Gelegenheit dargeboten hat, Nathan mit Saladin zusammenzuführen und einen dauernden Verkehr zwischen ihnen zu begründen, in welchem noch alle zu einem Drama gehörende Verwicklung fehlt. Und auch hier springt noch ein nicht unwichtiger Unterschied in die Augen. Denn das Verhalten Saladin's zu Melchisedek steht, sofern es nur auf der Klugheit und Gefügigkeit des letztern beruht, an sittlichem Gehalt doch unendlich tief unter der Freundschaft, welche durch Nathan's Weisheit in der Erzählung und Deutung der Parabel und durch seine mit Zartgefühl gepaarte Uneigennützigkeit und Grossherzigkeit in dem freien Anerbieten des Geldes hervorgerufen und begründet wird.

Lieferte aber des Boccaccio Erzählung von Melchisedek und Saladin dem Dichter so wenig zureichenden Stoff für eine dramatische Handlung, welche sich in einem Kampf einander entgegengesetzter Zwecke zu vollziehen hat und durch Ursprung, Verlauf und Ausgang desselben in dem Zuschauer oder Leser eine Idee erweckt, wodurch sie eine allgemeine Bedeutung gewinnt: so drängt sich uns die Frage auf, ob und wie weit der Dichter durch anderweitigen Stoff, welcher sich ihm zufällig dargeboten, zur Gestaltung der dramatischen Handlung angeregt worden sei und welchen Antheil wir andererseits seiner eigenen schöpferischen Geistesthätigkeit, d. h. der von der Idee ausgehenden Berechnung, dem verständigen Nachdenken oder der natürlichen Association der Vorstellungen zuzuschreiben haben. Eine völlig exakte Antwort auf eine solche Frage wird sich, bei grösseren und zusammengesetzteren Dichtwerken wenigstens, nicht wohl geben lassen. Denn das Schaffen des echten

Dichtergenius ist eben wie „ein Regenstrom aus Felsenrissen, welcher aus nie entdeckten Quellen hervorströmt." Das Wunder der poetischen Schöpfung wird aber doch immer nur ein natürliches Wunder sein und selbst in diesem Sinne nicht ganz und gar Wunder, besonders bei der Dichtung eines Drama's. Denn an dieser hat der vollbewusste Geist, der verbindende und ordnende Verstand, welcher bei keiner echten Kunstschöpfung völlig aus dem Spiele bleiben kann, sich in einem höhern Grade als bei irgend einem andern zu betheiligen. Und so werden wir dem dramatischen Dichter wenigstens auf die Spur seiner innern Thätigkeit kommen und dieselbe bis auf einen gewissen Punkt verfolgen können, woraus immer ein Gewinn für das Verständniss der ganzen Dichtung erwächst.

So auch bei unserm Drama. Da die Idee von vornherein im Geiste des Dichters lebte und in der durch die Novelle des Boccaccio angeregten Begegnung Nathan's mit Saladin ihren ersten Anschluss an eine bestimmte Handlung und als allgemeiner Gedanke in der Parabel von den drei Ringen ihren ersten, wenn auch zum Theil noch allegorisch umkleideten Ausdruck gefunden hatte: so musste Nathan als Hauptperson vor Allem die in der Parabel ausgesprochene Ueberzeugung und Gesinnung durch die That, durch sein ganzes Leben bewähren; musste in der Handlung, zu welcher die Begegnung und freundschaftliche Verbindung Saladin's mit Nathan den Kern gebildet und nunmehr sich zu erweitern hatte, die Idee der Parabel, die Verbrüderung der Menschen durch die jede Schranke der Nationalität und der positiven Religion aufhebende Liebe als eine wirklich sich erfüllende oder als eine vergeblich angestrebte, den Untergang der strebenden Personen herbeiführende, sich darstellen. Im ersten Falle entstand ein Drama oder Schauspiel im engern Sinne, im letzteren eine Tragödie im engern Sinne. Diese letztere aber lag der Tendenz des Dichters ferne, ja musste ihr geradezu widerstreben. Er, der soeben den Streit mit der auf den geisttödtenden Buchstaben gegründeten, die allgemeine Menschenliebe erstickenden, zu Hass uud Verfolgung hinreissenden lutherischen Orthodoxie siegreich bestanden hatte und gerade zur Vollendung seines Triumphs den Nathan dichtete, durfte doch zu diesem Behufe nicht die dramatischen Vertreter seiner Idee ihren und seinen Gegnern unterliegend darstellen; er musste vielmehr diese durch den Ausgang der Handlung in ihrer Ohnmacht, seine Idee hingegen als Siegerin in der poetischen Wirklichkeit erscheinen lassen.

Andererseits aber konnte die Idee der Ueberwindung der Schranken, welche durch die drei sogenannten Weltreligionen, die jüdische, die christliche und die muhamedanische, noch zwischen den

Menschen aufrecht erhalten worden, durch die in Liebe sich bewährende allgemeine oder rein vernünftige Religion, jene Idee, über deren Verwirklichung der von den drei Brüdern angerufene Richter der Parabel das Urtheil einem weiseren, nach tausend, tausend Jahren erscheinenden Richter zuweist, nach einem Zeitraum, welcher auch nach Saladin's Ueberzeugung noch nicht vorüber ist; jene Idee, sage ich, durfte, um nicht im krassesten Widerspruch mit der Wirklichkeit zu erscheinen, weder zu Lessing's noch zu Saladin's Zeit bereits im grossen Ganzen sich verwirklichen, sondern höchstens innerhalb eines engern Kreises. Hiermit war dem Dichter der Umfang seiner dramatischen Handlung angewiesen: eine kleine Anzahl guter Menschen, welche durch ihre Abkunft den drei verschiedenen Religionen angehören, aber die Schranken und Vorurtheile der verschiedenen Glaubenslehren und Gebote derselben theils von vornherein überwunden und zur Anerkennung einer über aller positiven Religion stehenden allgemeinen Religion sich erhoben haben, erkennen sich zuletzt als Glieder einer und derselben durch die Bande der Liebe und meist auch der Natur zusammengehörigen Familie. Weist auch, nachdem die Idee der allgemeinen Verbrüderung so bestimmt und klar ausgesprochen worden ist, dieser Ausgang über sich selbst hinaus und ist insofern, als wir die Vorstellung der bestimmten einzelnen Familie zur Idee der ganzen Menschheit erweitern und diese an die Stelle jener setzen, als ein allegorischer zu bezeichnen, so ist er doch nicht dies allein, sondern er ist zunächst ein echt poetischer, der sein volles Leben in sich selbst enthält, sich selbst bedeutet.

Um aber der Handlung einen solchen echt poetischen Charakter mitzutheilen, mussten Ort, Zeit und Personen derselben geeignet sein, ihr eine gewisse historische Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Und auch in dieser Hinsicht hat der Dichter durch die Novelle Boccaccio's allerdings eine ganz bestimmte Anregung erhalten, sofern dieselbe ihn auf den Orient, auf die Zeit der Kreuzzüge und auf die Person Saladin's hinwies. Dass Lessing die Handlung von Alexandrien nach Jerusalem verlegte, erklärt sich zwar schon daraus, dass an dem letzteren Ort ein lebhafterer Verkehr und Zusammenstoss von Juden, Muhamedanern und Christen stattfand; der Hauptgrund aber liegt tiefer und ist kein anderer als derjenige, aus welchem die Zeit der Kreuzzüge überhaupt und insbesondere Saladin's nach der Einnahme von Jerusalem der Verwirklichung der Lessing'schen Idee günstig erschien.

Auch hier hat uns Lessing selbst einen bestimmten Wink gegeben. In der schon bei anderer Gelegenheit von uns angeführten

Stelle seiner Vorrede zum Nathan, wo er von der poetischen Schicklichkeit, d. h. Wahrscheinlichkeit redet, hat er darauf hingewiesen, dass der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlecht bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Mann müssen auffallender gewesen sein als zu den Zeiten der Kreuzzüge, und dass es an Winken nicht fehle, ein solcher vernünftiger Mann habe sich nun eben in einem Sultan gefunden.

Es ist ein ebenso wahrer als trivialer Satz, dass die Extreme sich berühren und leicht in einander übergehen. Dies hat sich auch in den Kreuzzügen bewährt und innerhalb derselben wohl nirgends und zu keiner Zeit auffallender als in Palästina und namentlich in Jerusalem während des dritten oder vierten Kreuzzugs, zu welchem die Wiedererorberung Jerusalems durch Saladin den nächsten Anstoss gegeben. Im Alterthum war Jerusalem der Mittelpunkt des Volkes und der Theokratie gewesen, welche Gott als ausschliessliches Eigenthum, als Hort eines einzigen auserwählten Volkes geltend machte und Jesus als Verkündiger des Gottes der gesammten Menschheit an's Kreuz schlug; und im Mittelalter war dieselbe Weltstadt Jahre lang der Schauplatz der blutigsten Kämpfe und hartnäckigsten Verfolgungen, in welchen christlicher und muhamedanischer Fanatismus sich Luft machte. Die unausbleibliche Folge so lange fortgepflanzter und mit solcher Heftigkeit ausgebrochener religiöser Aufregung war bei der grossen Menge der gemeinen Seelen eine religiöse Abspannung und Gleichgültigkeit, welche sich unter Anderm auch in einer nichts weniger als den Namen einer Tugend verdienenden Duldung kund giebt. In edlern Geistern und Gemüthern aber konnte im Hinblick auf die durch religiösen Fanatismus erzeugten Greuel um so leichter ein Widerwillen gegen den religiösen Partikularismus als den eigentlichen Grund des Uebels und eine Erhebung über die Schranken der besondern positiven Religionen mit ihren lichtscheuen Glaubenssätzen und engherzigen Geboten erfolgen, und beiderlei Erscheinungen mögen, wenn auch die der letzteren Art verhältnissmässig selten, doch wohl häufiger gewesen sein, als die Geschichte uns berichtet hat; denn diese bewahrt vorzugsweise solche Vorgänge, welche sich auf Personen von politischer oder kulturhistorischer Bedeutung beziehen. So schlug einst Richard Löwenherz einen Vetter Saladin's zum Ritter. Dass die Verheirathung von Saladin's Bruder Malek el Adel mit einer Schwester Richard's, Johanna, der Wittwe König Wilhelm's II. von Sicilien Gegenstand ernstlicher Verhandlungen gewesen, ist Thatsache. Richard brach die Verhandlungen nur deshalb ab, weil durch die Heirath die wichtige Stadt Ptolemais (Akkon), deren Einnahme erst vor Kurzem

so viel Blut gekostet hatte, unter Malek's Herrschaft gekommen wäre. Das sind Erscheinungen, welche Lessing als Dichter wohl das Recht gegeben haben, den Plan einer Vermählung von Richard's Bruder mit Saladin's Schwester noch hinzuzuerfinden. Ein englischer Templer, Robert von S. Alban, ging zu Saladin über, heirathete eine Verwandte desselben und kämpfte mit Saladin gegen die Christen. Ueberhaupt scheinen die Templer durch ihren Verkehr mit den Muhamedanern in religiöser Hinsicht zu ziemlich freien und ketzerischen Ansischten gelangt zu sein, wenn auch die später behufs der Vernichtung des Ordens in Frankreich gegen sie vorgebrachten ungeheuerlichen Anschuldigungen grossentheils Verleumdungen gewesen sein mögen. Und es waren noch nicht vier Jahrzehnte nach der Zeit, in welche die Handlung unseres Drama's fällt, verflossen, als Kaiser Friedrich II. seinen Kreuzzug unternahm, auf welchem er sich mit den gegnerischen Herrschern besser vertrug, als mit den christlichen Mönchsrittern und dem kirchlichen Oberhaupt der gesammten Christenheit. Derselbe Kaiser war es auch, dem die Sage das Buch von den drei Betrügern (de tribus impostoribus) zugeschrieben hat, von welchem D. Strauss treffend sagt: „es bilde nur die Kehrseite von den drei Ringen."

Auf einem solchen historischen Hintergrunde, welcher dem Dichter ohnehin dazu dienlich war, seinem Drama die nöthige Bestimmtheit und Lebendigkeit zu geben, entbehren Charaktere wie der des *Tempelherrn* in unserem Drama, ja selbst des Nathan durchaus nicht der zur „poetischen Schicklichkeit" gehörenden Wahrscheinlichkeit, und ich kann nicht einstimmen in die tadelnde Behauptung *Vischer's* (Aesthet. § 400, S. 367) „Lessing habe aus purer Reflexion für den Nathan einen Stoff aus den Kreuzzügen *gewählt*, um gegen die Natur desselben (d. h. gegen das ganze *Zeitbewusstsein*) die Idee der Toleranz, Aufklärung, Humanität hineinzulegen." Lessing hat überhaupt den Stoff, welcher den Hintergrund seiner Handlung bildet, nicht sowohl gewählt, als bei Boccaccio gefunden, und so sehr auch die Kreuzzüge zu ihrem Motiv den Fanatismus der religiösen Bornirtheit haben, so durfte der Dichter doch seinen Templer (Akt II, Auft. 5) wohl sagen lassen:

„Wann hat und wo die fromme Raserei
Den bessern Gott zu haben, diesen besseren
Der ganzen Welt als besten aufzudringen,
In ihrer schwärzesten Gestalt sich mehr
Gezeigt als hier, als jetzt? Wem hier, wem jetzt
Die Schuppen nicht vom Auge fallen . . . . "

Und III, 8 sagt er mit Rücksicht darauf, dass er, der Christ, das Judenmädchen liebe:

„Hm, was thut's,
Ich hab' in dem gelobten Lande,
Und d'rum auch mir gelobt auf immerdar,
Der Vorurtheile mehr schon abgelegt."

Und was endlich *Saladin*, die einzige geschichtliche Person unter den Bekennern der drei verschiedenen Religionen, betrifft, so war er zwar durchaus nicht religiöser Freidenker im Sinne Lessing's und seiner Zeit; er war vielmehr ein strenggläubiger und eifriger Moslem und hielt den Kampf gegen die Ungläubigen für seine höchste, heiligste Pflicht. Doch fehlen in seiner Geschichte auch nicht Aeusserungen echt menschlicher Rührung und Duldung. „Als die in Jerusalem eingeschlossenen Christen ihn bei dem gemeinsamen Vater des Menschengeschlechts um Gnade beschwören liessen, hörte er es mit Ehrfurcht an und schonte bei der Uebergabe ihr Leben. Dass er bei seinem Tode Almosen unter die Bekenner der drei Religionen habe spenden lassen, davon wissen freilich nur abendländische Geschichtschreiber. Doch die Erzählung des Dekameron von den drei Ringen, die, wie so viele Stücke dieser Sammlung, aus älteren Quellen stammt, zeigt uns, wie früh sich eine derartige Vorstellung über Saladin festgesetzt hatte." (Strauss 62.)

Hiernach begreift es sich, dass Lessing kein Bedenken getragen hat, den Sultan Saladin, wie er ihn nun einmal bei Boccaccio vorfand, als eine in religiöser Hinsicht freisinnige Person für sein Drama beizubehalten, und indem er dies that, hat er nur von dem Rechte Gebrauch gemacht, welches er dem dramatischen Dichter bei der Darstellung historischer Personen in seiner Dramaturgie (Nr. 23 u. 33) ausdrücklich einräumt, nämlich den Charakter derselben, wenn auch nicht wesentlich zu verändern, doch zu verstärken, sie in ihrem besten Lichte zu zeigen, mit einem Worte, sie zu idealisiren. Er durfte dies um so mehr, da die Verstärkung jenes freilich mehr durch die Sage als durch die Geschichte überlieferten Zuges religiöser Duldung völlig stimmt zu gewissen andern edeln Zügen, welche geschichtlich feststehen, nämlich zu seiner Grossmuth und Hochherzigkeit, seiner Freigebigkeit und Genügsamkeit. Und so hat er durch die Beimischung religiösen Freisinns den poetischen Werth seiner Charakteristik Saladin's gesteigert, indem er in noch höherem Grade der Forderung genügte, welche er bei der dramatischen Charakteristik zugleich mit der Idealität obenan und über die geschichtliche Treue stellt: die innere psychologische Wahrscheinlichkeit. „Es dünkt mich —

sagt er in Nr. 34 der Dramaturgie — immer ein weit verzeihlicherer Fehler, seinen Personen nicht die Charaktere zu geben, die ihnen die Geschichte gibt, als in diesen freiwillig gewählten Charakteren selbst, es sei von Seiten der innern Wahrscheinlichkeit oder von Seiten des Unterrichtenden zu verstossen. Denn jener Fehler kann vollkommen mit dem Genie bestehen, nicht aber dieser.“

Ebenso wie bei der Charakteristik Saladin's hat Lessing übrigens hinsichtlich der Aussenseite des geschichtlichen Stoffes, welchen er als Hintergrund seines Drama's benützt hat, sich die dem Dichter zustehenden Freiheiten gewahrt, wie er dieselben in seiner Dramaturgie behauptet und begründet hat, namentlich in Nr. 24. Hier sagt er: „Kurz, die Tragödie ist keine dialogirte Geschichte. Die Geschichte ist für die Tragödie nichts als ein Repertorium von Namen, mit denen wir gewisse Charaktere zu verbinden gewöhnt sind. Findet der Dichter in der Geschichte mehrere Umstände zur Ausschmückung und Individualisirung seines Stoffes bequem, wohl, so brauche er sie. Nur dass man ihm hieraus ebenso wenig ein Verdienst, als aus dem Gegentheile ein Verbrechen mache!“

So hat er sich namentlich gewisse Verstösse gegen die Zeitfolge der geschichtlichen Vorgänge unbedenklich erlaubt. Die Zeit der Herrschaft Saladins über Jerusalem reicht von 1187 als dem Jahre der Einnahme, bis zu seinem Todesjahre 1193. Bestimmter können wir das Jahr, in welches unsere dramatische Handlung falle, nicht angeben. In Akt I, 5 muthet der Patriarch dem Templer durch den Klosterbruder zu, ein Briefchen an König Philipp (August von Frankreich) zu bestellen, damit dieser ermessen könne, ob es nöthig sei, den Waffenstillstand mit Saladin zu erneuern. Hiermit sind wir auf das Jahr 1191 angewiesen, in welchem Philipp bald nach der gemeinschaftlich mit Richard Löwenherz bewerkstelligten Eroberung von Akkon Palästina wieder verlassen hat. Dem widerspricht aber der Umstand, dass das Ende des zwischen Richard und Saladin abgeschlossenen Waffenstillstandes, welcher gegen das Ende des Jahres 1192 fällt, noch zur Vorfabel unseres Drama's gehört, die dem Anfang der dramatischen Handlung vorangeht. Ein anderer chronologischer Widerspruch liegt darin, dass Daja, wie wir nicht wohl anders annehmen können, erst nach dem Tode ihres Gemahls, welcher 1190 mit Kaiser Friedrich im Saleph ertrunken war, nach Jerusalem gekommen ist und doch durch eine längere Reihe von Jahren hindurch Recha's Erzieherin gewesen sein soll.

Näher werden wir denjenigen historischen Stoff, welchen Lessing in das Gedicht aufgenommen hat, aus dem Bericht der Vorfabel kennen lernen. Für jetzt haben wir die Frage, wie weit Lessing

bei der Erfindung und Gestaltung des Hauptinhaltes der dramatischen Handlung selbst von der Idee desselben ausgegangen und durch diese bestimmt worden sei oder was er dabei einem ihm vorliegenden und unabhängig von der Beschäftigung mit Nathan ihm bekannt gewordenen Stoffe zu verdanken habe, noch ein wenig weiter zu verfolgen.

Die Verherrlichung der Idee der Humanität gegenüber dem Fanatismus der religiösen Verfolgung, der in Liebe sich vollendenden allgemeinen Religion gegenüber der auf Buchstabenglauben sich gründenden besonderen Religionen, der Moral gegenüber dem Dogma konnte in einem Drama nur durch einen *Kampf* entgegengesetzter Zwecke und Bestrebungen bewerkstelligt werden. Diesen Kampf nun konnte der Dichter in doppelter Weise gestalten. Er konnte ihm einen streng tragischen Charakter geben, d. h. ihn mit der äussersten Leidenschaftlichkeit und Gefährlichkeit und bis in die drohendste Nähe eines für den Hauptvertreter der Idee verderblichen Ausgangs führen lassen, wodurch der glückliche Ausgang selbst durchaus noch nicht ausgeschlossen ist, oder er konnte die Spannung der Gegensätze gegen einander so mildern, dass die durch den glücklichen Ausgang bewirkte heitere und frohe Stimmung bereits im ganzen Verlauf der Handlung entweder ausschliesslich herrschte oder doch mit gewissen Unterbrechungen vorherrschte und eine längere tragische Stimmung zwischen Furcht und Hoffnung nicht aufkommen liess. Im ersteren Falle musste natürlich der Hauptkampf zwischen den Freunden und den Feinden der Humanität entbrennen und die letzteren als wirklich furchtbare und gefährliche Gegner dargestellt werden. Hierzu fehlte es dem Dichter auch nicht an einer gewissen stofflichen Anregung. Das Original des Patriarchen nämlich, welchem er die Rolle des Hauptgegners der Idee des Drama's zuertheilt, ist eine geschichtliche Person, von welcher Lessing in einer nachträglichen Bemerkung zu dem handschriftlichen Entwurf des Nathan sagt, sie sei noch schlechter gewesen, als sie in seinem Stücke erscheine. Der bis zur Uebergabe der Stadt an Saladin in Jerusalem lebende Patriarch *Heraklius* nämlich — dass er nach der Uebergabe noch in Jerusalem habe bleiben dürfen, glaubte selbst Lessing nicht — war ein höchst unsittlicher und zugleich feiger Mensch, und der Dichter durfte, da er ihn nun einmal in Jerusalem liess, ihn seine feige Tücke und Hinterlist so weit treiben lassen, dass dadurch Nathan in die äusserste Gefahr gerathen wäre. Vischer (Aesth. § 914) hat es sogar Lessing zum Vorwurf gemacht, dass er dies nicht gethan. Er sagt: „In seinem Nathan vergisst Lessing, welchen schweren

Konflikt zwischen dem Fanatismus des Christenthums und der reinen Humanität er angelegt hat, und schliesst die Handlung schlecht im Sinne des bürgerlichen Familienstücks. Der Patriarch musste zum Aeussersten schreiten, der Templer in einem spannenden Moment furchtbarer Gefahr als Retter Nathan's auftreten und dadurch seine Erhebung aus dem Dunkel des Vorurtheils vollenden; dann möchte dieses Drama immer glücklich schliessen, nur nicht mit einer Erkennung, worin Liebende zu Geschwistern werden müssen."

Wir müssen diese Bemerkung vom Standpunkt der reinen Theorie aus als vollkommen richtig anerkennen. Auch würde die poetische Wirkung unseres Drama's von der Bühne herab ohne Zweifel eine weit stärkere sein, wenn Lessing es dabei auf entschieden tragische Erschütterung abgesehen hätte und wenn es nicht, wie er am 20. Okt. 1778 an seinen Bruder schreibt, „ein so rührendes Stück hätte werden sollen, als er nur immer gemacht habe." Dies ist auch sicher dem bühnenkundigen Lessing nicht entgangen, und wenn er in seiner Vorrede sagt, noch kenne er keinen Ort in Deutschland, wo dieses Stück jetzt schon aufgeführt werden könnte; wenn er ferner (am 7. Nov. 1778) an seinen Bruder schreibt, sein Stück habe mit den jetzigen Schwarzröcken nichts zu thun, er wolle ihm den Weg, aufs Theater zu kommen, nicht selbst verhauen: so hat er wohl nicht zumeist oder doch nicht ausschliesslich die Opposition der Geistlichkeit als Hinderniss vor Augen gehabt. Setzt er doch in dem soeben angeführten Briefe an seinen Bruder ausdrücklich hinzu: „Die Theologen aller geoffenbarten Religionen werden freilich innerlich darauf schimpfen; doch dawider sich öffentlich zu erklären, werden sie wohl bleiben lassen." Er hat ohne Zweifel zugleich an die ästhetische Misslichkeit der Aufführung seiner Tendenz gedacht, auf welche er ebenfalls in der Vorrede mit der schon bei früherer Gelegenheit mitgetheilten Worten hinweist: „Wenn man endlich sagen wird, dass ein Stück von so eigener Tendenz nicht reich genug an eigener Schönheit sei, so werde ich schweigen, aber mich nicht schämen. Ich bin mir meines Zieles bewusst, unter dem man auch noch viel weiter mit allen Ehren bleiben kann." Lessing, welcher die literarischen und künstlerischen Erscheinungen und die betreffende Leistungsfähigkeit seiner Zeit so sorgfältig beobachtete und so sicher erkannte, täuschte sich gewiss nicht darüber, dass weder die damalige Schauspielerkunst für eine angemessene Aufführung, noch das Publikum für eine der Tendenz des Nathan entsprechende Aufnahme desselben von der Bühne herab hinlänglich gereift sei; und wenn er diesmal von seinem sonst immer bewährten Grundsatz, nur möglichst Zeitgemässes zu schaffen, abwich, so kann der Grund eben nur in der

über die poetischen Erfordernisse und Interessen hinausgehenden religiös-moralischen Tendenz des Nathan gelegen haben. Dieser hat er die stärkere ästhetische Wirkung desselben mit dem vollsten Bewusstsein zum Opfer gebracht. Sehr bezeichnend scheint mir hiefür der feierliche Ton, in welchem er zum Schlusse seiner Vorrede ausruft: „Heil und Glück dem Orte, wo Nathan zuerst aufgeführt wird!“ Den aufregenden Kampf für vernünftige Aufklärung und Befreiung des Geistes und für Läuterung des Gemüths durch Liebe hatte er in der Polemik wegen der Fragmente siegreich ausgefochten, und nunmehr war es ihm, wie schon der in den „nöthigen Antworten auf eine sehr unnöthige Frage Gœze's“ angestimmte, von dem Tone des Anti-Gœze so auffallend abweichende ruhige Ton anzeigt, nicht mehr um eine fortgesetzte Aufregung zu thun: er wollte auf seine Leser übertragen, was er bei der Dichtung des Nathan selbst empfand, — die frohe, heiter ruhige und weihevolle Stimmung, welche die begeisterte Liebe für Wahrheit und Menschenglück und die damit verbundene feste Zuversicht in die unerschütterliche Macht und den vollständigen Sieg dieser Idee über ihre ohnmächtigen Gegner allen Menschen gewährt, in deren Gemüthe sie eingezogen, zum obersten Bestimmungsgrunde des ganzen Lebens geworden ist, und welche sich von diesen den sie umgebenden Lebenskreisen mittheilt. Diese Stimmung wäre aber unerreichbar gewesen, wenn der Dichter seine Leser oder Zuschauer durch den vollen Ausbruch des Kampfes zwischen dem fanatischen Patriarchen und Nathan, durch die Förderung der Absichten des ersteren zu verderbendrohenden Thaten tragisch erschüttert hätte.

Auch war er hierzu nicht poetisch verpflichtet; denn er hat aus dem soeben dargelegten Grunde sein Stück gar nicht auf einen so schweren Konflikt zwischen dem Fanatismus des Christenthums und der reinen Humanität angelegt, wie *Vischer* meint. Dieser gesteht selbst zu, dass es vor Allem der freie, klare, harmonische Ckarakter des Nathan sei, der ein positives Ende fordere, und da Nathan von Anbeginn als Hauptperson auftritt, so ist schon von vornherein nicht zu erwarten, dass Lessing ihn durch ernste, hochtragische Konflikte durchführen werde. Den *Blutdurst und die feige Tücke des Patriarchen* lernen wir zwar schon im fünften Auftritt des ersten Aktes kennen, wo er durch den Klosterbruder den Tempelherrn aushorchen lässt, ob er ihm wohl das Spionbriefchen an König Philipp bestellen und zur meuchlerischen Ermordung Saladins die Hand bieten wolle; aber wir erhalten auch sogleich durch die *abschlägige Antwort des Tempelherrn* und die *zweckwidrige Wahl des Vermittlers* die Ueberzeugung, dass den Absichten des Patriarchen alle Aussicht auf Gelingen

mangelt. Und wenn wir auch im zweiten Auftritt des vierten Aktes den Tempelherrn durch seine besinnungraubende Entrüstung über Nathans Zurückhaltung bei seiner Bewerbung um Recha, welcher er nach Daja's Denunziation gemeine Proselytenmacherei als Motiv unterlegt, zu dem unbesonnenen und unedlen Schritte hingerissen sehen, den Patriarchen zu Rathe zu ziehen, um selbst durch ihn eine Waffe gegen Nathan zu erhalten, d. h. um ihn zur Einwilligung zu zwingen: so hegen wir doch nach der bisherigen Charakterzeichnung des Tempelherrn doch kaum ernstlich die Besorgniss, er werde dem Patriarchen verderbliche Waffen gegen Nathan in die Hand geben, und jedenfalls wird auch der leiseste Gedanke hieran sofort niedergeschlagen durch das Benehmen des Ritters von dem Augenblick an, wo der blutdürstige Fanatismus des christlichen Kirchenfürsten sich verräth, und von da an tritt die Ohnmacht seines bösen Willens vollends zu Tage und ist die ganze Darstellung noch entschiedener als zuvor darauf berechnet, den Patriarchen nicht zu einer tragischen, sondern eher noch zu einer komischen Person zu stempeln. Ja wir dürfen getrost dem Urtheil beipflichten, welches Schiller in seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Poesie über Nathan ausspricht: „Ohne sehr wesentliche Veränderungen würde es kaum möglich gewesen sein, dieses dramatische Gedicht in eine gute Tragödie umzuschaffen; aber mit bloss zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Komödie abgegeben haben. Dem letzteren Zwecke nämlich hätte das Pathetische, dem ersteren das Raisonnirende aufgeopfert werden müssen, und es ist wohl keine Frage, auf welchem von beiden die Schönheit dieses Gedichts am meisten beruht."

Wollte und durfte aber der Dichter seinem höchsten Zwecke gemäss den Patriarchen, dessen geschichtliche Erscheinung ihn allerdings dazu bestimmt haben mochte, in ihm den schroffsten Gegensatz zu seiner Idee darzustellen, nicht zu einem gefährlichen Gegner anwachsen lassen; fand er es vielmehr angemessen, ihn durch den Kontrast seiner auffallenden Ohnmacht mit seinem bösen Willen zu einer mehr komischen als tragischen Figur zu machen, ihn mehr dem Gelächter als der sittlichen Entrüstung preiszugeben: so musste er die *Hauptverwicklung* der Handlung innerhalb desjenigen Personenkreises entstehen lassen, durch welchen er die positive Seite seiner Idee mehr oder minder vollkommen dartellen wollte. Unter diesen aber *konnte* natürlicherweise noch weniger ein ernstlicher und tragischer Konflikt entstehen, als ein solcher mit dem Gegner der Idee entstehen *sollte*. Und da lag es denn sehr nahe, ja wohl am nächsten, den Hauptkonflikt aus einem Irrthum oder Missverständniss hervorgehen zu lassen und zu diesem Behufe die dramatische Handlung

an *eine Reihe von früheren Vorgängen und Verhältnissen anzuschliessen*, in welche die Personen der Handlung verwickelt waren, *ohne es zu wissen* oder ohne sie in ihrem vollständigen Zusammenhang zu kennen. Die hieraus einerseits und aus dem Charakter der handelnden Personen andererseits entstehenden Verwickelungen mussten dann durch das Verhalten der dramatischen Personen gegen einander und hauptsächlich durch das der Hauptperson so gelöst werden, dass dadurch zugleich das Geheimniss *enthüllt* und der *glückliche Ausgang* herbeigeführt wurde.

Dies ist denn auch in unserem Gedichte dadurch bewerkstelligt, dass der *Tempelherr* in leidenschaftlicher *Liebe* zu Recha als der vermeintlichen Tochter ihres Erziehers Nathan entbrennt, welche hintendrein aus Anlass des unbesonnenen Schrittes, den der Tempelherr bei dem Patriarchen thut, um sie dem Nathan abzuzwingen, durch dessen weises Zurückhalten und durch besonnenes Nachforschen und die Mittheilung des Klosterbruders als des Tempelherrn *Schwester* und mit ihm zugleich als Kind eines Bruders von Saladin und Sittah erkannt wird.

Dass nun dasjenige Motiv, welches die Haupthandlung in Bewegung setzt, die Hauptverwicklung und die Katastrophe herbeiführt, m. a. W. den Knoten schürzt und zur Lösung treibt, nämlich die Liebe eines Jünglings zu einem Mädchen, welches hintendrein als seine Schwester erscheint, von Lessing auf dem Wege des blossen Nachdenkens vom Standpunkt der reinen Idee aus gewonnen, gleichsam erarbeitet, geschaffen worden sei, das ist zwar kein Ding der Unmöglichkeit, aber doch nicht wohl anzunehmen, da uns wirklich nicht bloss ein, sondern sogar zwei ähnliche Vorgänge vorliegen, welche ohne allen Zweifel schon Lessing bekannt gewesen sind und ihm daher wohl auch als Stoffquelle gedient haben werden.

Der eine dieser Vorgänge findet sich ebenso wie die Erzählung von den drei Ringen bei Boccaccio und zwar in der fünften Novelle des fünften Buches. Der Hauptinhalt derselben ist nach Caro (Lessing und Swift, eine Studie über Nathen d. W. S. 33—54, wo auch die Novelle vollständig mitgetheilt ist,) folgende:

„Zu Fano (Romagna) lebten zwei bejahrte Männer aus der Lombardei, Guidotto von Cremona und Giacomino aus Pavia. Als Guidotto sein Lebensende herannahen fühlte, empfahl er seine weltlichen Angelegenheiten seinem Freunde Giacomino, übergab ihm ein Mädchen von zehn Jahren zur Erziehung und starb. Giacomino hatte früher in Faenza gewohnt und es nur wegen Kriegsnoth verlassen; da es sich jetzt wieder gehoben hatte, kehrte er mit dem ihm übergebenen Mädchen dorthin zurück und widmete sich, da er das Kind wie ein

eigenes liebte, der Erziehung desselben. Das Mädchen wuchs zu einer tugendhaften, liebenswürdigen und schönen Jungfrau heran. Zwei Jünglinge verliebten sich in sie, Giannoli di Severino und Minghino di Mingole; beider Eltern waren aber gegen die Verbindung, und jeder der Jünglinge trachtete daher auf Mittel, dennoch das Mädchen zu erlangen. Giannole gewann den im Hause angestellten Diener Crivello, der ihm versprach, ihn zu dem begehrten Mädchen zu führen, wenn der Vater nicht zu Hause sein wird, und Minghino hatte sich ebenso die Gewogenheit einer Magd im Hause Giacomino's zu erwerben gewusst, welche die Mittlerin zwischen dem Liebhaber und dem Mädchen machte und endlich auch versprach, ihm bei Gelegenheit Zutritt zu dem Mädchen zu verschaffen. Als nun Giacomino einst auswärts zu Nacht speiste, liess Crivello dem zuvor benachrichtigten Giannole die Hausthür offen, damit er auf ein gegebenes Zeichen hereindringen könne, während Minghino von der Magd bestellt war, in der Nähe des Hauses zu warten, um ihn zu ihrer Herrin bringen zu können. Am Abend suchten vergeblich Crivelli und die Magd sich wechselseitig bei Seite zu bringen, und da dies nicht gelang, gab Crivello ungestüm dem Giannole das Zeichen, und der Jüngling, von bewaffneten Freunden begleitet, stürmt durch die offen gelassene Thür in den Saal, wo die Frauen sich befanden. Diese erheben ein lautes Geschrei, und Minghino, der es hört, eilt von der andern Seite mit seinen Freunden herbei, um die Entführung zu verhindern. Es gelingt ihm, das Mädchen in Sicherheit zu bringen. Die Rauferei der beiden Jünglinge setzt sich aber fort, bis die Schaarwache herbeikommt und Giannole samt Minghino und Crivello zur Haft bringt.

Als Giocomino nach Hause gekommen, ist er über den Vorgang sehr bekümmert und nur froh, dass das Mädchen selbst unschuldig an dem Unheil ist. Bald aber kamen die Verwandten der Verhafteten, um ihn zu ersuchen, dass er den ihm angethanen Schimpf nicht weiter vor Gericht verfolge. Giacomino, ein erfahrener, einsichtsvoller und gutmüthiger Mann, erwiderte, er könne das um so eher thun, als die Schande nicht sowohl auf ihn persönlich, als vielmehr auf die Faentiner überhaupt zurückfalle, denn das Mädchen, das er erzogen, sei aus Faenza gebürtig, obwohl weder er noch Guidotto von Cremona wüssten, wem sie in Faenza angehöre. Auf die erstaunte Frage der Bürger von Faenza erzählt Giacomino: Guidotto hätte ihm vor seinem Tode erzählt, dass er in der Zeit, da Kaiser Friedrich Faenza eingenommen habe und Jedermann auf Beute ausgegangen sei, mit einigen Kameraden in ein Haus gekommen wäre, das voll von Geräthen, aber ohne Bewohner war. Nur ein zweijähriges Mädchen

sei ihm auf der Treppe entgegen gekommen und habe sein Herz durch den Anruf „Vater“ so gerührt, dass er es zu sich genommen und bis zu dem Augenblick, da er es dem Giacomino übergab, bei sich gepflegt hat. Dies wäre nun das Mädchen, um welches die nächtlichen Händel vorgefallen wären. Bei diesem Gespräch Giacomino's mit den Faentinern waren aber zwei Männer zugegen, von denen der eine, Guilielmo da Medicina, ein Kriegskamerad des Guidotto und Genosse bei der Beraubung jenes Hauses gewesen war, in welchem das Kind gefunden wurde, der andere aber, Bernabuccio mit Namen, der Vater des verhafteten Giannole und der Besitzer jenes geplünderten Hauses war. Guilielmo macht sofort den Bernabuccio darauf aufmerksam, dass der von Giacomino erwähnte Vorfall ihm sehr erinnerlich und in Bernabuccio's Hause sich ereignet habe, während Bernabuccio bestätigt, dass er allerdings damals ein zweijähriges Mädchen verloren habe. Eine kreuzförmige Narbe über dem linken Ohr bestätigt die stark unterstützten Ahnungen. Es erfolgt eine rührende Erkennungsscene. Giannole war also der Bruder des Mädchens, das er hatte heirathen und entführen wollen. Als der sehr wackere Stadtvogt von dieser Verkettung und Lösung hörte, verzieh er nachsichtig den jungen Leuten, und mit Zustimmung aller Verwandten erhielt jetzt Minghino das Mädchen, welches Agnes hiess, zur Frau.“

Dass Lessing diese Novelle so gut gekannt habe, wie die fünfte des ersten Buches, kann wohl keinem Zweifel unterliegen, und ebenso wenig lassen sich gewisse Uebereinstimmungen derselben mit der Handlung im Nathan verkennen. Dies gilt vor allem von dem Umstand, dass ein Jüngling ein Mädchen liebt, welches sich am Schlusse als seine Schwester herausstellt, und wir dürfen wohl ohne Bedenken behaupten, dass Lessing hier die stoffliche Vorlage zu der Liebe des Tempelherrn und zugleich zu dem Verhältniss zwischen Nathan und Recha gefunden habe. Minder stark vernehmlich sind gewisse andere Anklänge derselben Novelle an Lessing's Drama, auf welche Caro aufmerksam macht. Er sagt: „Dass der Zug von der beabsichtigten gewaltsamen Entführung nicht ganz aufgegeben, geht aus dem fünften Auftritt des fünften Aufzugs hervor. Der Diener Crivello nnd die Magd sind in der Person der Daja zusammengezogen, sowie Guidotto von Cremona und Guilielmo da Medicina in der einen Figur des Klosterbruders. Bernabuccio ist Wolf von Filneck und der wackere Stadtvogt kein anderer als Saladin. Auch der Zug, dass Giannole der Gefangene des Stadtvogts ist, ist nicht ausgelassen.“

Ob und wie weit wir den Ursprung dieser Anklänge auf Lessing's Bekanntschaft mit Boccaccio's Novelle zurückzuführen haben, darüber

lässt sich natürlich keine sichere Behauptung aufstellen. Dagegen stelle ich entschieden in Abrede, dass Lessing, wie Caro (Seite 55) behauptet, mehr an seinen Quellen material haften geblieben sei, als vielleicht dem dramatischen Dichter zieme, und zwar nicht bloss, soweit es sich um Verknüpfung und Auflösung der Handlung handle, sondern auch besonders in der Individualisirung der Charaktere und sogar in der Benennung der Personen. Hierfür ist Caro den Beweis, welchen er zu liefern verpflichtet war, schuldig geblieben. Wir gestehen ihm zwar gerne zu, „dass die prächtige, kurze, aber überaus liebenswürdige Zeichnung des Boccaccio'schen Giacomino, der „„zu seiner Zeit Vieles gesehen und erfahren hatte und ein gutmüthiger Mann war““, auf den Helden des Drama's, auf Nathan, sowie das stürmische und gewaltsame Ungestüm Giannole's auf den Tempelherrn übertragen worden ist.“ Inwiefern dies aber dem dramatischen Dichter nicht zieme, oder, mit Lessing's Worten zu reden, inwiefern damit „gegen die poetische Schicklichkeit gehandelt sei“, ist nicht abzusehen.

Was dagegen den Namen Nathan betrifft, so stimmen wir unbedenklich Caro bei, dass Lessing ihn ebenfalls aus Boccaccio, nämlich aus der dritten Novelle des zehnten Buches aufgenommen habe. „In dieser Novelle (welche wir hier der Raumersparniss wegen nicht aufnehmen können) wird ein Nathan geschildert „„als überaus reich, wohlthätig, gastfrei, von edelmüthiger Gesinnung, die er gern durch Handlungen an den Tag legt, als alt und betagt, und dennoch in seiner Gastfreiheit unermüdlich““ und wenn er 32 Mal von einer und derselben Bettlerin um Almosen angegangen wird, so giebt er, ohne merken zu lassen, dass er sie wieder erkannt; in schlichten Kleidern geht er einher; er ist gefasst und ruhig, als ihm sein Nebenbuhler (im Rufe der Wohlthätigkeit) nichts Geringeres offenbart, als dass er ihn zu ermorden gekommen sei; wie klug, nein, wie weise und übermenschlich grosssinnig und selbstverleugnend ist sein Spiel mit diesem Nebenbuhler. Man lasse diesen Nathan nur noch über Religion philosophiren und nenne ihn einen Juden — und man hat ganz und gar den Lessing'schen Nathan.“

Dass aber Nathan dem Saladin so bereitwillig, ja zuvorkommend seinen Geldbeutel öffnet, das brauchte Lessing jedenfalls nicht erst dem Boccaccio zu entlehnen. Zu diesem Zuge der Freigebigkeit und Grossmüthigkeit in Geldsachen, welcher wir übrigens schon in Minna von Barnhelm und in mehreren Lustspielen Lessing's vorfinden, war die älteste und nächste stoffliche Vorlage — Lessing selbst, der das Geld zeitlebens nicht sowohl für ein Gut, als für ein leider unver-

meidliches Uebel ansah und als solches verwendete, am allerwenigsten aber zu seinem eigenen Nutzen.

Aber mit jenen drei Novellen des Boccaccio ist die Reihe der stofflichen Vorlagen für unser Drama noch nicht geschlossen. In dem zuerst 1696 zu Rotterdam erschienenen Dictionnaire historique et critique des freisinnigen französischen Denkers Pierre Bayle oder vielmehr in den späteren Ergänzungen desselben von Chaufepie ist das damals ziemlich allgemein verbreitete Gerücht erwähnt, der englische Humorist und Satiriker Jonathan Swift und seine ihm später heimlich angetraute Geliebte Esther Johnson, bekannter unter dem ihr von ihm beigelegten Namen Stella, seien Geschwister und zwar natürliche Kinder des englischen Diplomaten und politischen Schriftstellers Sir William Temple gewesen. Dieser selbe Swift aber — so setzt Caro hinzu, welcher meines Wissens zuerst dieses Verhältniss zwischen Swift und Stella mit Lessing's Nathan in Verbindung gebracht hat — hat das Märchen von der Tonne geschrieben, d. i. um es kurz zu sagen, eine parabolische Vergleichung der drei Confessionen, des Katholizismus, Protestantismus und Calvinismus angestellt und schliesslich als das Ergebniss seiner Parabel gezeigt, dass alle drei sich so weit schon von dem eigentlichen Geiste des Christenthums entfernt haben, dass er in keiner mehr lebendig zu erkennen ist.“ — Hier finden wir merkwürdigerweise in einer und derselben geschichtlichen Person die beiden Stoffquellen für Lessing's Nathan vereinigt, welche in den Novellen des Boccaccio vereinzelt zu Tage treten: die Liebe eines Jünglings zu seiner Schwester und die religiöse Parabel. Die Parabel von den drei Ringen hat freilich eine weit grössere Höhe und Tragweite als das Märchen von der Tonne (abgedruckt bei Caro S. 79 ff.); eine gewisse Aehnlichkeit des Inhalts und der Tendenz ist jedoch nicht zu verkennen. Dass aber Lessing das Gerücht über Swift und Stella gekannt hat und zwar aus Bayle's Wörterbuch, steht ausser allem Zweifel, da nicht nur dieses Buch für Lessing in seinen jüngern Jahren Gegenstand ganz sorgfältigen Studiums und eine Hauptquelle seiner Bildung gewesen ist, sondern Lessing auch, wie Caro (S. 74 ff.) zur Evidenz gebracht hat, nicht sowohl, wie Denzel meint, aus dem Drama „der Kaufmann von London“ und dem Richardson'schen Roman „Clarissa“, als aus der ebenfalls in Bayle's Wörterbuch berichteten Doppelliebe Swifts zu Stella und Vanessa den Hauptstoff zu seinem bürgerlichen Trauerspiel „Miss Sara Sampson“ geschöpft hat, und zur Dramatisirung der darin enthaltenen Idee angeregt worden ist, und zwar schon sehr frühe, in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre.

Wenn aber Caro behauptet, Swift habe als Verfasser des Märchens von der Tonne und als Liebhaber seiner Schwester dem Dichter die erste Anregung zu seinem Drama gegeben, so steht dies im Widerspruch mit Lessing's ausdrücklicher Erklärung in dem Fragment der Vorrede und in dem wiederholt erwähnten Brief an seinen Bruder, dass er den ersten Gedanken zum Nathan in Boccaccio's Dekameron gefunden habe. Caro legt freilich auf diese authentischen Aussagen, von welchen er die erstere, in der Vorrede enthaltene, gar nicht als Urkunde gelten lassen will, kein Gewicht. Aus der Aeusserung Lessing's an seinen Bruder, dass er zu der Novelle im ersten Buche des Boccaccio eine sehr interessante *Episode* erfunden zu haben glaube, schliesst Caro, dass Lessing selbst über seine Quelle und über die erste Anregung zum Nathan keine ganz bestimmten Erinnerungen gehabt, dass er vielmehr die letzten Formationen seines lange, lange gehegten Planes für die erste genommen habe. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, dass die Vorgänge, in welche die Parabel von den drei Ringen eingeflochten ist, weit mehr als eine blosse Episode bilden, dass sie vielmehr die dramatische Haupthandlung enthalten. Aber Caro hätte um dieses einzelnen, streng genommen allerdings nicht passenden Wortes willen nicht Lessing's klares und wiederholt ausgesprochenes Bekenntniss als unsicher verdächtigen sollen. Denn wenn er sagt, Lessing sei gewohnt, die Dinge beim rechten Namen zu nennen, so ist dies nur mit einer gewissen Beschränkung wahr und diese lautet: „wenn er wollte". Lessing's Redeweise ist bekanntlich häufig eine indirekte, durch Ironie gewürzte und eine ganz besondere und gewöhnliche feinere Form seiner Ironie ist die *Litotes*, der Gebrauch herabsetzender, hinter dem Werthe der Sache zurückbleibender Ausdrücke, und dieser bedient er sich am liebsten, wenn er von seinen eigenen Werken spricht. Mit der „Episode" zu der Novelle ist also nichts zu beweisen. — Caro glaubt aber, einen tieferen, sachlichen Grund zu seiner Behauptung zu haben. Er meint, „es wäre *wunderbar*, wenn zwei oder drei so heterogene Erzählungen, wie die des Dekameron, einen Dichter wie Lessing dazu angeregt haben sollten, sie zu einem dramatischen Gedicht in einander zu schweissen, ohne dass ein anderer verbindender Gedanke mitgewirkt hätte, der die Quintessenz dieser Erzählungen bereits in einer innerlichen Verknüpfung zu Tage gebracht hätte. Die Verbindung der beiden Stoffe in einer Dichtung sei aus ihrem innern Wesen heraus eine durchaus unnatürliche und nur dann erklärlich, wenn sie einmal wirklich *existent* gewesen sei, wenn es einmal *einen* Stamm gegeben habe, an dem diese verschiedenartigen Früchte gehangen haben. —

Aber ist denn die Verknüpfung der Parabel von der Tonne mit der Liebe zu einer Schwester desshalb schon eine *innerliche* zu nennen, weil Swift jene gedichtet und diese erlebt hat? Die innerlichste Verknüpfung ist doch nicht die *persönliche*, sondern die *ursächliche*, und was hat ursächlich Swift's Liebe zu Stella mit dem Märchen von der Tonne zu schaffen? Was bedurfte es überhaupt zur poetischen Verknüpfung jener beiden Stoffe bei Boccaccio einer persönlichen Verknüpfung derselben in einem andern, geschichtlichen Stoffe, zumal bei einem Dichter, wie Lessing, und, füge ich hinzu, vollends bei einer Dichtung, wie Nathan, deren Idee von vorneherein als fertiger allgemeiner Gedanke in des Dichters Geiste lebte und ihrerseits auf's Lebhafteste zur Kombination mit dem vorliegenden Stoffe antrieb? Haben wir doch schon gesehen, wie Lessing durch die so eigene Tendenz seines Stückes schon darauf hingestossen wurde, die Hauptverwicklung der dramatischen Handlung durch einen blossen Irrthum herbeizuführen und zwar unter Leuten, welche sich schliesslich als Glieder *einer* Familie zusammenfinden.

Hiernach wäre wohl selbst ein weniger witziger Kopf als Lessing, wenn er die Novelle im fünften Buche des Boccaccio sammt der im ersten kannte, darauf verfallen, den Hauptheldeu und Juden Nathan, um ihm Gelegenheit zur Bewährung der ausgesprochenen Gesinnung und zur Wiedervereinigung einander unbekannter und getrennter Glieder einer Familie zu geben, zum Pflegevater eines getauften, aber mit dem Muhamedaner Saladin verwandten Mädchens, und einen christlichen Jüngling, der sich nachher als ihren Bruder auswies, zu ihrem Liebhaber zu machen. Dass Swift's und Stella's angeblicher Vater *Temple* hiess, ist zwar ein ganz hübscher Zufall; aber dass Lessing desselben gerade bedurft hätte, um seinen Liebhaber zu einem Templer zu machen, das lässt sich doch kaum ernstlich behaupten. Der historische Hintergrund des ersten Stoffes gab dazu hinlängliche Anregung.

Wäre übrigens die dramatische Handlung des Nathan gar an die Parabel von den Ringen bloss angeschweisst, so würde sie dies auch dann sein, wenn sie auf dem von Caro behaupteten Wege entstanden wäre, d. h. dem Bericht über Swift's Leben und Schriften ihren Ursprung verdankte. Aber sie ist nichts weniger als bloss zusammengeschweisst; die Idee der Parabel lebt in ihr, hat in ihr Fleisch und Blut gewonnen. Ein Dichter ist freilich „kein Chemiker, kein Alchemist, der zum Experiment irgend beliebige Stoffe in die Retorte füllt, um zu sehen, was daraus wird." Aber wenn er ein rechter Dichter ist, so schiessen scheinbar ganz verschiedene Stoffe, wenn sie nur durch die Idee einander wahlverwandt sind, in seinem

Geiste von selbst zusammen. So berichtet uns *Gœthe* die auf die Nachricht von dem Tode des jungen Jerusalem erfolgte Conception seines *Werther* mit folgenden Worten: „Das Ganze schoss von allen Seiten zusammen und ward eine solide Masse, wie das Wasser im Gefäss, das eben auf dem Punkte des Gefrierens steht, durch die geringste Erschütterung sogleich in festes Eis verwandelt wird.“ Was die Erzählung von der Begegnung zwischen Melchisedek und Saladin mit der Erzählung von der Liebe des Jünglings Giannole zu seiner Schwester in Lessing's Kopfe zusammenzuschiessen zwang, war die in der Parabel von den drei Ringen enthaltene Idee, ein stärkeres Band als die Person Swift's. Der Verknüpfung durch diese bedurfte es um so weniger, da sie doch im Drama erst wieder aufgehoben werden musste, wenn nicht Nathan zugleich die Rolle des Tempelherrn spielen sollte, was doch eher etwas „wunderbar“ und „unnatürlich“ ausgefallen sein würde.

Doch dem sei, wie ihm wolle. Wir haben jedenfalls gesehen, dass es dem Dichter an stofflichen Anregungen zu seinem Drama nicht gefehlt hat, und dieser Umstand mag ihm nicht wenig dazu behülflich gewesen sein, trotz der von vorneherein feststehenden allgemeinen Idee und Tendenz der Handlung selbst das eigene und selbständige Leben zu verleihen, welches wir ihr nicht absprechen können und welches jedenfalls die Zuversicht des Dichters rechtfertigt, dass man hinter dem Ziele, dessen er sich bewusst sei, auch noch viel weiter mit Ehren zurückbleiben könne. Bei allem Reichthum des ihm vorliegenden Stoffes blieb dem Dichter noch Spielraum, ja Nöthigung genug, seine Erfindungsgabe zu bewähren; denn es galt ja, wie wir nachgewiesen haben, vor allem, der eigentlichen dramatischen Handlung eine Vorfabel zu Grunde zu legen, aus welcher eine hinlänglich spannende Schürzung und Lösung des Knotens hervorginge, und zu dieser lag als Stoff nichts weiter vor, als die den Hintergrund bildende allgemeine geschichtliche Situation. Die bestimmten einzelnen Vorgänge, welche vor dem Beginne der dramatischen Handlung liegen, sind ganz Lessing's Erfindung. Lassen wir sie, d. h. also den *Inhalt der Vorfabel* aus den in dem ganzen Drama zerstreut liegenden Stellen, zu einem zusammenhängenden Berichte zusammengefasst, der Einzelerklärung des Drama's so folgen, wie sie bei D. F. Strauss, Seite 26—32, enthalten sind.

„Ein Bruder Saladin's, Assad mit Namen, ein ritterlieher Jüngling und von Bruder und Schwester zärtlich geliebt, aber auch bei hübschen Christendamen wohl aufgenommen, so dass einmal von einem sehr ernsthaften Verhältniss der Art die Rede ging — dieser war eines Tages von einem Ausritt nicht mehr heimgekommen und von den Seinigen,

obwohl in Saladin auch andere Vermuthungen aufstiegen, als verunglückt betrauert worden. Des Bruders Muthmassungen waren nur allzugegründet: denn kurz, Assad war einer Christin zulieb, die er im gelobten Lande kennen gelernt hatte, selbst Christ geworden und mit ihr als ihr Gemahl nach Deutschland gegangen, wo sie ihm einen Sohn gebar. Die Schöne war eine Stauffin, der Gemahl nahm, wie es scheint, von einem der Familie seiner Frau gehörigen Schloss den Namen Wolf von Filneck an. (Dem Schwaben muss bei diesem Namen das den Stauffischen Stammsitzen nahe gelegene Schlösschen Filseck, auf dem linken Ufer der Fils, unterhalb Göppingen, einfallen; ob auch der Dichter daran gedacht hat oder der ähnliche Klang nur Zufall ist, mag unentschieden bleiben.) Als nach wenigen Jahren der neue Ritter, vom nordischen Klima vertrieben, mit seiner jungen Frau in das Morgenland zurückkehrte, liessen sie den Knaben dem Mutterbruder, Konrad von Stauffen, einem Tempelherrn, zur Erziehung zurück. Bald darauf starb die Frau, nachdem sie im Morgenlande noch eines Töchterchens genesen war, das der Vater, da er sich mit andern Rittern in die Festung Gaza werfen musste, durch seinen Reitknecht einem Juden zu Jerusalem, den er sich durch mehrmalige Rettung seines Lebens verpflichtet hatte, zur einstweiligen Pflege übergeben liess. Als kurz hernach der Ritter bei Askalon gefallen war, blieb das Töchterchen dem Juden, dem weisen Nathan unseres Stücks.

Es war eine furchtbare Prüfung, die eben dazumal, als ihm das fremde Kind überbracht wurde, über Nathan ergangen war. In einer Judenverfolgung von Seiten fanatischer Christen war seine Frau mit sieben hoffnungsvollen Söhnen, seinen sämmtlichen Kindern, im angezündeten Hause seines Bruders, zu dem er sie geflüchtet hatte, verbrannt. Drei Tage und Nächte hatte Nathan in Staub und Asche in verzweiflungsvollem Ringen vor Gott gelegen, hatte bald den Christen unversöhnlichen Hass geschworen, bald der sanfteren Stimme der Vernunft Gehör gegeben: als ihm das Kind gebracht und von ihm als göttlicher Wink zu einem neuen Leben der Vergebung und Liebe empfangen wurde. Die siebenfache Zärtlichkeit, die er für die eigenen Kinder gehegt hatte, übertrug jetzt Nathan, vergeistigt überdies und geläutert, auf das eine fremde Mädchen, dessen Erziehung er sich bald zur heiligsten Lebensaufgabe machte. Nathan war Jude, aber er war innerhalb des Judenthums über das Judenthum hinausgewachsen, hatte die Höhe des Standpunktes erreicht, auf welchem als das Wesentliche der Religion nur das Humane, Vernünftige, Sittliche erscheint, das Dogmatische, die Wunder und Geheimnisse, als Hüllen erkannt werden, die der Weise

zwar nicht vor der Zeit abreisst, aber, wenn die darunter keimende Vernunfteinsicht herangereift ist, mit schonender Hand entfernt. Nach diesen Grundsätzen hatte er auch die Tochter erzogen und keine Pflicht zu verletzen geglaubt, wenn er das Christenkind vom Judenthum aus auf eine Stufe brächte, die ebenso auch das Ziel einer vernünftigen christlichen Erziehung hätte sein müssen, obwohl sie es, wie Nathan die Christen zu kennen glaubte, schwerlich gewesen sein würde.

Während so Recha, wie Blanda von Filneck jetzo hiess, bei dem weisen Nathan, den sie für ihren wirklichen Vater hielt, in den besten Händen sich befand, war ihr um mehrere Jahre älterer Bruder in Deutschland, nicht ohne einige, wenn auch unbestimmte, Kunde von dem abenteuerlichen Lebensgange seines Vaters, herangewachsen, dem Tempelorden, wie sein Oheim, einverleibt worden und, mit dessen Namen, Kurd von Stauffen, genannt, zuletzt in das gelobte Land gekommen, um gegen die Sarazenen zu kämpfen. Hier warteten eben die Templer mit Ungeduld auf den Ablauf des Waffenstillstandes, der die Kämpfe hemmte, und kaum hatte dessen letzte Stunde geschlagen, so suchte ein Corps derselben die Burg Tebnin zu ersteigen; allein der Streich missglückte, ihrer zwanzig wurden gefangen, davon neunzehn enthauptet, nur Kurd allein, wie durch ein Wunder, von Saladin begnadigt. Man wollte wissen, dem Sultan sei eine Aehnlichkeit zwischen dem jungen Ritter und einem längst verlorenen Bruder aufgefallen, er sollte bei seinem Anblick Thränen im Auge gehabt haben; doch hatte er den Begnadigten bald aus dem Gesicht verloren, der sich nun als des Sultans Gefangener, wie er sich betrachten musste, in Jerusalem und sonst im Lande thatlos und darum missmuthig umhertrieb.

Um diese Zeit begab es sich, dass der reiche und weise Jude, Recha's vermeintlicher Vater, in Handelsgeschäften eine Reise nach Babylon zu machen hatte; dass während seines Abseins in seinem Hause bei Nacht eine Feuersbrunst ausbrach, so heftig und gefährlich, dass Recha nahe daran war zu verbrennen. Da führt der Zufall den unbeschäftigten Tempelherrn herbei, er hört aus der Flamme um Hülfe rufen, und, zu kühner, wackerer That stets aufgelegt, rettet er das Mädchen. Aber spröd und trotzig von Natur und jetzt noch überdies durch die Hemmung seiner kriegerischen Thätigkeit verstimmt, will er von Dank nichts wissen und setzt auch nachher den durch Recha's Gesellschafterin ihm wiederholt überbrachten Einladungen die beharrlichste, nicht eben artige Ablehnung entgegen.

So verständig Recha von ihrem Pflegevater erzogen war, so war sie doch ein junges Mädchen und von der Natur wohl, mithin auch

mit reger Einbildungskraft ausgestattet, die überdies von ihrer christlichen Gesellschafterin Daja nur gar zu reichlich genährt und aufgeregt wurde. Ein Jüngling in weissem Mantel hatte sie, als ihr eben in Qualm und Rauch das Bewusstsein vergehen wollte, in starkem Arm aus der Glut getragen und war ebenso bald in der Menge verschwunden; nachher hatte man ihn unter den Palmen um das heilige Grab bisweilen wandeln sehen, aber im Hause hatte er sich auf keine Botschaft stellen wollen, und in den letzten Wochen hatte er sich gar nicht mehr sehen lassen. Was Wunder, dass sich in der Phantasie der noch von dem Todesschreck angegriffenen Recha der Jüngling in einen Engel, der weisse Mantel in dessen Flügel, ihre natürliche Rettung in ein Wunder verwandelte; dass ihr Zustand zuletzt an ein magnetisches Hellsehen streifte, worin sie den heimkehrenden Vater bei geschlossenen Augen in die Ferne hin wahrnehmen konnte.

Alles Bisherige liegt unserm Drama als Vorhergegangenes im Rücken und wird gelegentlich erzählt: hier, mit Nathan's Zurückkunft, eröffnet sich die dramatische Handlung selbst."

Erläuternder Auszug und Gliederung.

Akt I. Auftritt 1.

Nathan. Daja. Flur in Nathan's Hause.

Daja berichtet dem von einer Geschäftsreise heimkehrenden Nathan von dem Brande seines Hauses und von der Gefahr, in welcher Recha's Leben dabei geschwebt habe. Der Ausruf des durch die letztere Vorstellung auf's Aeusserste erschreckten Nathan: „meine Recha!" veranlasst Daja, darauf hinzuweisen, dass Recha nicht Nathan's leibliche Tochter, sondern seine Pflegetochter sei, und zwar lässt ihre Berufung auf ihr Gewissen, zusammengehalten mit Nathan's Bemerkung, dass sie an seinem Judenthum Aergerniss nehme, vermuthen, dass Recha eigentlich, wie Daja, der christlichen Kirche angehöre und Daja den Anspruch derselben auf Recha nicht für immer aufzugeben gedenke.

Zugleich erfahren wir, dass Recha's Lebensretter, ein von Saladin begnadigter Templer, sich bisher in abstossender Weise ihrem Dank entzogen und seit einiger Zeit ganz verschwunden, Recha aber durch den bei dem Brande ausgestandenen Schrecken, das Verhalten des Templers und die lange Abwesenheit ihres Pflegevaters in eine geistige Aufregung gerathen ist, welche sich diesem gegenüber bis zur Hellseherei, jenem gegenüber bis zur Schwärmerei, nämlich bis zum Glauben an ihre Rettung durch einen Engel, gesteigert hat.

Der Inhalt dieses Auftritts ist durchaus *exponirender* Natur. Wir erfahren nur Vorgänge der nächsten Vergangenheit und gegenwärtige Zustände und Verhältnisse, welche theils schon seit langer Zeit bestehen, wie Recha's Verhältniss zu Nathan und zu Daja, theils erst in Folge der letzten Ereignisse eingetreten sind: Recha's überreizten geistigen Zustand.

Nathan's geheimnissvolles Verhältniss zu Recha und die Unzufriedenheit Daja's mit demselben erregen zuerst unsere Spannung, und in der That ist es dieses Verhältniss, aus welchem sich nachmals der Hauptkonflikt und die Katastrophe der Handlung entwickelt. Doch lässt die Leichtigkeit, mit welcher Nathan durch seine Freigebigkeit Daja's Bedenken beschwichtigt und Daja's Verehrung und dankbare Gesinnung gegen Nathan und ihre Liebe zu Recha nach

dieser Seite hin noch keinen ernstlichen Konflikt erwarten. Die Exposition kann also hiermit durchaus noch nicht geschlossen sein. Diejenigen Punkte, welche zunächst ein thätiges Einschreiten verlangen und zur Handlung treiben, sind Recha's augenblickliche Ueberreizung und das Verhalten des Templers. Jene zu beschwichtigen und diesen aufzufinden und seinem Danke zugänglich zu machen, ist Nathan's Aufgabe.

Der erste Auftritt lässt uns zugleich gewisse Grundzüge in dem Charakter der beiden auftretenden Personen erkennen: *Nathan's* Herzensgüte und zugleich seine innige Liebe zu der Pflegetochter, deren Besitz er seiner Tugend verdankt, seine Verachtung äusserer Lebensgüter, seine Freigebigkeit und Dankbarkeit und zugleich seine weise Einsicht in die bedenkliche Natur der Schwärmerei, sowie seine Schonung eines religiösen Glaubens, desjenigen seiner Pflegetochter an den rettenden Engel; *Daja's* Liebe zu der ihrer Pflege anvertrauten Recha, ihre Hochachtung und Dankbarkeit gegen Nathan, welche ebenso offen zu Tage treten, wie die weibliche Eitelkeit, durch deren Befriedigung Nathan ihr Gewissen beschwichtigt; angedeutet ist ausserdem ihre religiöse Beschränktheit und der damit verbundene Stolz, welcher ihr Gewissen gegen die Erziehung eines Christenkindes durch einen Juden aufgeregt hat.

Was uns ausserdem von dem *Templer* berichtet wird, lässt uns seinen Heldenmuth und seine Aufopferungsfähigkeit erkennen; über den Grund seines rauhen und abstossenden Verhaltens aber bekommen wir noch keinen Aufschluss.

Der ganze Auftritt bedarf hiernach dringend der Vervollständigung und wir erhalten dieselbe durch den auf's Engste mit ihm zusammenhängenden

Auftritt 2.

Recha. Nathan. Daja.

Recha, noch in höchster Aufregung durch die Vorstellung des Hausbrandes, ihrer Lebensgefahr und ihrer Rettung, rühmt sich nach den ersten Aeusserungen ihrer Freude über die Heimkehr des innigstgeliebten Vaters, dass sie nunmehr ihren *Engel* als ihren Lebensretter leibhaft mit eigenen Augen gesehen habe. Nathan stellt sich, als nehme er das Wort Engel nur in bildlichem Sinne, und als Recha darauf besteht, dass es ein eigentlicher Engel, d. h. ein übermenschliches, von Gott ihr eigens zur Rettung gesandtes Wesen sei, dessen Möglichkeit er selbst ihr zugestanden hatte, da hält er es für zeitgemäss, ja für nöthig, diesen Glauben an Engel und an Wunder

nach den überlieferten religiösen Vorstellungen und Begriffen mit höhern und reinen Begriffen zu vertauschen, durch welche nach seiner Ueberzeugung die wahre Religion, d. h. die Ergebenheit in Gott, besser und sicherer gefördert wird. Als die wahren, echten Wunder bezeichnet er ihr die nach den allgemeinsten, durchgreifendsten Gesetzen stattfindenden und darum alltäglichen Offenbarungen Gottes im Leben der Natur und des Menschengeistes. Von diesen sagt er, dass sie, eben weil sie so gewöhnlich sind, gar nicht als Wunder angesehen werden, und fügt hinzu, dass das auch so sein soll, dass es Gottes Wille und ganz in der Ordnung sei, da im Grunde ja Alles in Gott seinen geheimnissvollen Grund habe und in diesem Sinne Alles für den denkenden Menschen Wunder sein müsse. Als kindisches, des Menschen, als eines denkenden Wesens, unwürdiges Hirngespinnst dagegen gilt ihm die Umstempelung ganz ungewöhnlicher, den allgemeinen Gesetzen scheinbar widersprechender, im Grunde aber ebenfalls ganz natürlicher einzelner Erscheinungen und Vorgänge zu Wundern, welche Gott zu einem ganz besondern Zwecke durch unmitelbares Eingreifen in die gewöhnliche Ordnung der Dinge bewirkt habe. Ein Wunder in dem Sinne eines ungewöhnlichen Ereignisses sei Recha's Rettung allerdings; denn dass Saladin einen Templer verschont habe, sei bis jetzt unerhört gewesen. Und als Recha gerade hierin einen besondern Grund für ihren Engelglauben findet, fordert er, um das Uebernatürliche dieses Wunders zu beseitigen, Daja auf, Näheres über die Begnadigung des Templers durch Saladin zu berichten. Daja erwähnt das Gerücht, dass Saladin in dem Templer eine auffallende Aehnlichkeit mit einem von ihm besonders geliebten Bruder gefunden habe, und fügt, um den Engelglauben aufrecht zu erhalten, hinzu, ihr scheine dies unglaublich, da jener Bruder schon seit mehr als zwanzig Jahren todt sei. Nathan dagegen findet die Sache ganz glaublich und natürlich, ohne deshalb das Wunderbare, d. h. das Ungewöhliche der Rettung Recha's zu leugnen: die Aehnlichkeit des Aussehens nämlich sei allerdings etwas an sich Kleines und Zufälliges; und Gott allein, der die strengsten Entschlüsse, die unbändigsten Entwürfe der Könige, sein Spiel, wenn nicht sein Spott, gern an den schwächsten Fäden lenke, habe durch einen so kleinen Umstand Recha's Rettung herbeiführen können. — Daja freilich giebt hiernach ihre Sache noch nicht auf und versucht den Glauben an die Rettung durch einen Engel dadurch zu stützen, dass er unschädlich sei und uns eine grössere Nähe Gottes fühlen lasse. Beide Gründe weist Nathan als nichtig nach. Die Behauptung einer grösseren Nähe Gottes, also den vermeintlichen *Nutzen*, nennt er treffend Unsinn oder Gotteslästerung; jenes ist sie, da

gerade durch den Engel als Mittelsperson Gott uns ferner gerückt wird; dieses sofern wir Gott zutrauen, dass er ein so absurdes, weil für ihn ganz überflüssiges Mittel gebrauche. Der eigentliche Ursprung eines solchen Glaubens sei nur Stolz, menschlicher Dünkel. Der *Schaden* desselben aber bestehe darin, dass wir einem Engel als einem übermenschlichen Wesen unsern Dank durch gar keinen Dienst bethätigen können. Und als Daja im Anschluss an diese Bemerkung die Vergnügsamkeit des Templers, seine Abweisung jedes Dankes als ein Zeugniss für seine Engelsnatur geltend macht und Recha durch sein Verschwinden noch einmal auf die Möglichkeit derselben zurückkommt: da tritt Nathan endlich mit dem stärksten, für Recha entscheidenden Ueberzeugungsgrund hervor, indem er ihr und Daja vorhält, dass ihr Wahn, der Lebensretter sei ein Engel, sie vielleicht davon abgehalten habe, sein durch Krankheit gefährdetes Leben zu retten. Durch die lebhafte Ausführung dieser Vorstellung bringt er Recha vollends von ihrem Wahne zurück und entlässt sie mit der ihr nunmehr vollkommen verständlichen Hinweisung auf die Wahrheit, dass „andächtig schwärmen leichter als gut handeln“ sei, womit er bereits den innersten ideellen Kern unseres Drama's herauskehrt, den Gedanken, dass die letzte und höchste Aufgabe des Menschen nicht im religiösen Gefühl, sondern in der Bethätigung desselben auf dem praktischen sittlichen Gebiete, das wahre Wesen und der Prüfstein der Religion nicht im Glauben an und für sich, sondern in der Einwirkung desselben auf die Vervollkommnung der Gesinnung und der aus dieser hervorgehenden That bestehe.

Wenn er dabei zur Beruhigung der durch die Vorstellung des kranken oder gar gestorbenen Retters aufs Neue aufgeregten Recha die echt jüdische Lehre herbeizieht, dass „Gott Gutes, hier gethan, auch hier noch lohne“: so ist er für seine Person doch weit davon entfernt, einen solchen äussern Lohn als eigentlichen Zweck und Beweggrund der Tugend anzusehen und Recha einzureden; er stellt ihn nur als eine gewöhnliche und natürlich eintretende Folge der Wirkung derselben dar, und hiermit verfährt er mit Bezug auf Recha durchaus zweckmässig.

Es fällt sofort in die Augen, dass der ganze *zweite Auftritt ebenso wie der erste nur rein exponirenden Inhalts ist* und dass dieser nicht sowohl die Aussenseite, als die Innenseite der Handlung, besonders die Charakteristik der auftretenden Personen betrifft. Ausserdem erfahren wir nur als Ergänzung des vorläufigen kurzen Berichtes der Daja im ersten Auftrritt, dass Saladin den Templer wegen der Aehnlichkeit mit einem längst verlorenen Bruder begnadigt hat. Die hierin sich äussernde *Liebe* zu den Mitgliedern seiner *Familie* ist

allerdings ein sowohl für ihn selbst als für den Verlauf und Ausgang der ganzen Handlung sehr bedeutsamer Charakterzug. Der Schwerpunkt des ganzen Auftritts aber, sein dramatischer Hauptzweck liegt in dem höchst wichtigen Beitrag, welchen er zur *Charakteristik der Hauptperson* liefert.

Wir lernen hier Nathan als weisen Lehrer und Erzieher Rechas, als ihren ersten Seelenarzt kennen, und sowohl die Methode, welche er als solcher beobachtet, wie der Inhalt der Lehre, von welcher er sie überzeugt, stehen mit der Idee des Drama's in engem Zusammenhang. Das Verfahren Nathan's erinnert uns aufs Lebhafteste an die in Lessing's betreffender Schrift dargelegte Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott oder durch die göttliche Vorsehung; die Weise, wie Nathan Recha's Engelgauben behandelt, den er ihr, wenn auch nicht geradezu eingepflanzt — denn das hat wohl eher Daja gethan — so doch bisher unangetastet gelassen hat, stimmt ganz zu der Stellung, welche Lessing in jener Schrift dem positiven Offenbarungsglauben einräumt. Als elementares Erziehungsmittel der Menschheit hat Gott ihn verliehen, aber nur um dieselbe für die volle Wahrheit vorzubereiten, welcher er zur rechten Zeit weichen oder in welche er verwandelt werden soll. Mit liebevoller und kluger Schonung lässt Nathan seiner Tochter zuerst den Namen Engel gelten; jeder Mensch, der ihr einen solchen Dienst geleistet, müsste und würde für sie ein Engel sein; er setzt also einstweilen das menschliche Dasein ihres Retters nur als Möglichkeit, um von diesem Standpunkt aus seine Untersuchung zugleich mit ihr anzustellen und zuletzt durch Anerkennung der Folgen ihres Irrthums sie von demselben zu befreien. Ihr Dankgefühl war unter der Einwirkung der Phantasie irre geleitet worden; die der echten Dankbarkeit so natürliche Neigung, den Werth des geleisteten Dienstes sich möglichst hoch vorzustellen, ihn masslos zu steigern und den Beweggrund und Zweck und damit zugleich die Person, welche den Dienst geleistet hat, zu veredeln und zu verschönern, hat in ihr den Engelglauben erzeugt, und die Vorstellung der Rettung durch einen Engel hat ihre Phantasie so sehr vergnügt, dass ihr reines Dankgefühl selbst dadurch getrübt worden ist, dass sie darüber die eigentliche Pflicht des Dankes, d. h. die thätliche Bewährung ausser Acht gelassen hat. Auf diesen letzten Punkt macht Nathan sie behufs ihrer gründlichen Zurechtweisung auf den rechten Weg aufmerksam. Denn derselbe muss nach der ganzen Richtung ihrer bisherigen Erziehung durch Nathan, welchen wir schon jetzt voraussetzen dürfen, auf sie den stärksten Eindruck machen. Indem wir Nathan seine Tochter in solcher Weise erziehen sehen, wie es in dem vorliegenden Falle geschieht, allmälich, dem

jeweiligen Standpunkt ihrer Entwicklungs- und Fassungskraft, sowie ihrem Gemüthszustande gemäss, gewinnen wir die lebendigste Ueberzeugung, wie mit dem vollsten Rechte Nathan Recha sein Eigenthum nennen durfte und der Templer (V, 3) sich gedrungen fühlt einzugestehen:

„Recha's wahrer Vater
Bleibt trotz dem Christen, der sie zeugte, bleibt
In Ewigkeit der Jude."

Dass die *Charakteristik Nathan's* von dieser Seite der Hauptzweck des Auftritts gewesen und dass derselbe im Geiste des Dichters nicht sowohl aus der Vorstellung der Handlung als *aus der allgemeinen Idee* der Tendenz der ganzen Dichtung herausgewachsen ist, das kann um so weniger zweifelhaft sein, da nur hierin ein von *ästhetischem* Standpunkt aus als Schwäche, als *Ungeschicklichkeit* zu bezeichnender Bestandtheil dieser exponirenden Auftritte eine angemessene Erklärung findet.

Recha's *Engelglaube* ist nämlich nicht nur für den Gang der Handlung durchaus *bedeutungslos* und *überflüssig*, sondern auch, wie bereits Kuno Fischer hervorgehoben hat, psychologisch durchaus *unwahrscheinlich*. „Ich lasse mir ihn gefallen, sagt K. Fischer, wenn der Templer, der sie rettet, plötzlich erscheint und plötzlich verschwindet. Aber er kommt wieder. Recha sieht ihn eine Zeit lang täglich unter den Palmen des Grabes; sie erfährt, wie schnöde er die Botin mehr als einmal behandelt, und nun möchte es schwer und mehr als Schwärmerei sein, nach solchen Beweisen der Menschlichkeit den weissen Mantel noch für einen Fittig zu halten." Einen solchen doppelten Verstoss gegen „die poetische Schicklichkeit" hätte sich Lessing gewiss nicht zu Schulden kommen lassen, wenn er nicht einerseits den *Engelglauben* Recha's und anderseits *das abstossende Verhalten* des Templers nöthig gehabt hätte zur Ausführung seiner allgemeinen Tendenz, jenen zur Charakteristik Nathan's als des weisen Erziehers der Recha, als welcher er sie namentlich über den *Wunderglauben* belehren soll, dieses, um in dem Dialog zwischen dem Templer und Nathan die Idee der *Humanität*, des allgemeinen Menschenthums, der allgemeinen Menschenwürde und Menschenliebe im Gegensatz zu dem religiösen und nationalen *Particularismus* zur Sprache zu bringen.

Ausser Nathan aber *charakterisirt* unser Auftritt *Daja* von Seiten ihrer geistigen Beschränktheit, *Recha* dagegen von Seiten ihrer geistigen Bildung und Bildungsfähigkeit, ihrer vertrauens- und liebevollen

Verehrung Nathan's, ihres von Dankbarkeit und allgemeiner Menschenliebe erfüllten zarten und reizbaren Gemüthes.

Den Schluss des Auftritts bildet die Ankündigung des dem Nathan befreundeten Derwischs Al-Hafi, welcher, wie Daja berichtet, während Nathan's Abwesenheit des Sultans Schatzmeister geworden ist.

I. Auftritt 3.

Nathan. Derwisch.

Dieser ganze Auftritt ist durch heiteren Humor und feinen Witz gewürzt, welcher, was zur Vermeidung von Missverständnissen vor Allem zu beachten ist, vorwaltend in der Form der Ironie auftritt. Dieser Ton ist darin begründet, dass beide Männer sich von Seiten ihres Charakters und ihrer Redeweise vollkommen kennen und somit bei gegenseitiger Achtung auch beiderseits das volle Vertrauen haben, nicht missverstanden zu werden.

Nathan stellt sich, als wisse er noch nichts von Al-Hafi's neuem Amte, und stimmt damit den scherzhaften Ton an, welcher jedoch durchgängig einen tiefen Ernst zum Hintergrunde hat. So genöthigt, selbst zuerst sich als Schatzmeister des Sultans vorzustellen, berichtet Al-Hafi dem Nathan vorerst, dass er ein für einen rechten Derwisch allerdings nicht passendes Amt habe übernehmen *müssen*, Nathan erwiedert ihm hierauf: „Kein Mensch muss müssen.“ Da wir annehmen dürfen, Lessing habe hiermit seinen Lieblingshelden nichts anderes sagen lassen wollen, als womit er selbst einverstanden war, so fragt es sich, wie wir diese Worte mit Lessing's Determinismus, d. h. mit seiner Auffassung des menschlichen Willens als eines nothwendig bedingten oder abhängigen in Einklang zu bringen haben. Hierfür möge man sich erinnern, dass ihm die den Willen bedingende Nothwendigkeit nicht unter allen Umständen dieselbe ist: auf der niedrigsten Stufe ist es der sinnliche Trieb, auf einer höheren der Verstand, auf der höchsten die Vernunft, welche den Willen bestimmt. In dem vernünftigen Wollen liegt allerdings nach Spinoza die wahre menschliche Freiheit. Diese ist aber immer noch eine Freiheit in der Nothwendigkeit, sofern selbst die vernünftige Einsicht, die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang alles Einzelnen mit dem Ganzen es ist, welche den menschlichen Willen zwingt. Hiernach haben wir unsere Stelle zu erklären. Al-Hafi spricht von einem inneren vernünftigen Müssen oder Zwang zu seinem Amte, Nathan hingegen neckend von einem von aussen an den Menschen herantretenden Zwang. Der soll, als des Menschen

unwürdig, der sich zum vernünftigen Muss zu erheben die Bestimmung hat, nicht stattfinden, am allerwenigsten bei einem Derwisch, der sich ja die Unabhängigkeit von äusseren Bedürfnissen oder sinnlichen Trieben zur Lebensaufgabe gemacht hat. Dagegen stimmt Nathan sofort Al-Hafi bei, als dieser sein Müssen näher bestimmt als ein inneres, vernünftiges, als ein Müssen des für gut Erkannten. Der ganze Streit von Witz liegt also in dem Doppelsinn des *Muss* als eines inneren Sollens, einer Pflicht, und eines äusseren Zwanges. Auf einige ironisch scherzende Bemerkungen Al-Hafi's über die mögliche Wichtigkeit seiner gegenwärtigen Stellung am Hofe geht Nathan in gleicher Weise scherzend ein, indem er meint, Al-Hafi, den Derwisch, würde er an seinem Hofe zum Koch ernannt haben, wozu dieser natürlich am wenigsten sich eignen würde. Al-Hafi entgegnet ebenso neckisch, bei Nathan würde er dies Handwerk wohl verlernt haben; ironisch ist diese Bemerkung, sofern er sich als Derwisch auf das Handwerk gar nicht versteht, es also auch nicht verlernen kann; zugleich aber deutet er auf Nathan's einfache Lebensweise hin. Nachdem er hierauf sich selbst als Saladin's Schatzmeister hat nennen müssen, ergiesst er sich in derben Bildern über die Masslosigkeit, mit welcher Saladin seine Freigebigkeit übe und durch welche seine Kasse in den übelsten Zustand gerathen sei. Als Nathan, weil er selbst der mildthätigste Mensch ist, auf seine Klage hierüber ein beschwichtigendes und missbilligendes Wort: „o nicht doch, Derwisch", verlauten lässt, macht er ihm scherzend das Anerbieten, ihm sein Amt abzutreten, und nachdem Nathan in gleichem Tone abgelehnt hat, spricht er die Erwartung aus, er werde doch allezeit bei ihm offene Kasse haben, womit es ihm bei Uebernahme seines Amtes ernst gewesen sein mag, jetzt aber, d. h. bei seiner nunmehrigen Missbilligung der Verwendung derselben wohl ebenso wenig mehr ernst ist, als mit der Uebergabe des Amtes. Da Nathan auch hierauf, wie erwartet worden ist, ablehnend geantwortet hat, soweit die Zumuthung auf Darlehen an Saladin gehe, wohl nicht bloss aus geschäftlicher Vorsicht, sondern auch wegen des unangemessenen Gebrauchs, welchen der Sultan von den Geldern macht, kündigt Al-Hafi ihm seinen Entschluss an, nächstens sein Amt aufzugeben und als Bettelmönch an den Ganges zurückzukehren zu seinen Lehrern, womit er nicht die indischen Brahmanen, die sich dort einem beschaulichen und asketischen Leben widmen, sondern die der alten reinen Lehre des Zoroaster ergebenen parsischen Einsiedler meint. Dabei glaubt er es sich selbst und seinem Freunde schuldig zu sein, genauer den Grund anzugeben, wie er zu seinem Amte gekommen sei. Er sei von Saladin durch Hinweisung auf die Uebereinstimmung

ihrer Gefühle, d. h. ihrer Lust am Wohlthun ins Garn gelockt worden, habe aber gar bald erkannt, dass es eine grosse Thorheit, eine Geckerei sei, in Saladin's Weise, ohne Abmessung der Mittel und durch Bedrückung Vieler sich an jedem beliebigen Bittsteller oder Bettler freigebig zu erweisen, und dieser Geckerei, an welcher er geckenhafterweise noch die gute Seite ausgespürt habe, wolle er fernerhin sich nicht mitschuldig machen. Und so entfernt er sich hastig, nachdem er in Nathan's Befürchtung, er werde unter Menschen Mensch zu sein verlernen, d. h. das Wohlthun und die liebevolle Gesinnung werde ihm verleidet werden, eingestimmt hat.

Für die dramatische *Handlung* hat die Einführung Al-Hafi's keine andere Bedeutung, als dass er das für die Idee und den Ausgang derselben nöthige Zusammentreffen Nathan's mit Saladin vermitteln soll.

Zur Entwicklung der *Idee* des Drama's aber steht er in einem ganz eigenthümlichen Verhältniss, sofern er zwar die religiöse Unbefangenheit und die reine Menschenliebe mit dem Hauptträger derselben, mit Nathan, gemein hat, aber bei seiner Neigung zu einem beschaulichen und deshalb einsamen Leben sich dem Verkehr mit andern Menschen entfremdet hat und hierdurch unfähig geworden ist, seine trefflichen Eigenschaften an ihnen zu bewähren, vielmehr im Verkehr mit den Menschen Gefahr läuft, seine Liebe zu ihnen einzubüssen und sich zu einer pessimistischen Lebensanschauung zu verirren. Diese Eigenthümlichkeit, durch welche seine guten Eigenschaften verhindert werden, die entsprechenden Früchte zu tragen, müssen wir als eine Schwäche bezeichnen, und durch sie bildet er einen entschiedenen Gegensatz zu Nathan. Dieser hat die allerdings schwerere, aber zugleich höhere Aufgabe gelöst, trotz aller übler Erfahrungen, welche er im Verkehr mit den Menschen gemacht hat, weder die Menschen zu verkennen noch ihnen seine Liebe zu entziehen, sondern an ihnen seine Liebe zu bethätigen, was eben nicht ohne den höchsten Grad von Selbstverleugnung und Selbstüberwindung möglich ist. Nathan's Tugend ist die Frucht der durch die höchste geistige Anstrengung gewonnenen wahren Einsicht und Weisheit im theoretischen Sinne und zugleich der äussersten sittlichen Kraftanstrengung.

Im Uebrigen hat Al-Hafi mit Nathan den scharfen Verstand und heitern Witz und zugleich die Verachtung aller äussern Lebensgüter gemein, welche ihn eben zu dem unabhängigsten und freiesten Menschen macht.

Nathan selbst zeigt in diesem Auftritt, abgesehen von dem feinen Witze und heiteren Humor, welcher durch den ganzen Auftritt

hindurchklingt, um mit Al-Hafi zu reden, „dass er so gut als klug, so klug als weise ist.“ Seine Güte erkennt Al-Hafi in der Aeusserung, dass er, Al-Hafi, als Derwisch „ihm zu allem, was er vermöge, stets willkommen sei“; seine Klugheit und Weisheit in dem Bedenken, dem in zweckwidriger Weise freigebigen Sultan Geld zu leihen, seine Weisheit besonders noch darin, dass ihn die Aussicht, als Schatzmeister des Sultans seinen Reichthum in grossem Masse zu vermehren, durchaus nicht reizt. Ueberdies bewährt er eine edle Milde in der Beurtheilung aller Menschen dadurch, dass er in Al Hafi's derbe Verurtheilung der masslosen Freigebigkeit des Sultans nicht einstimmt. In dieser letzteren erhalten wir einen zweiten hervorstechenden Zug in dem Charakter *Saladin's*: die Freigebigkeit ist eine ganz naive Aeusserung seiner edlen, liebevollen Gesinnung gegen seine Mitmenschen. Zur Thorheit jedoch wird sie allerdings dadurch, dass ebenso wenig die Würdigkeit des Empfängers als die Unzulänglichkeit der Mittel und die Weise ihrer Herbeischaffung erwogen und dadurch theils der Zweck derselben verfehlt wird, theils ihre Wirkung in das Gegentheil, in die Beeinträchtigung seiner Unterthanen im Ganzen umschlägt, m. a. W. dadurch, dass sie nur Sache des Gefühls und nicht zugleich des Zweck und Mittel zugleich ins Auge fassenden Verstandes ist.

Der *Schluss* des Auftritts lenkt unsere Aufmerksamkeit wieder auf den Tempelherrn und bereitet so den folgenden vierten Auftritt echt dramatisch, durch Spannung auf dessen Inhalt vor.

I. Auftritt 4.

Nathan. Daja.

Daja kommt, um Nathan zu melden, dass Recha den Templer wieder unter den Palmen entdeckt habe und den Vater bitten lasse, ihn doch sogleich anzugehen. Nathan wendet ihr ein, dass er sich noch im Reiseanzug befinde, und beauftragt Daja, ihn zu sich zu bitten, und da sie ihm hierauf bemerkt, dass er zu keinem Juden komme, ihn wenigstens aufzuhalten oder im Auge zu behalten, bis er, Nathan, selbst komme.

Als *Glied der Handlung* hat dieser Auftritt zunächst denselben Zweck, wie der Schluss des dritten, nämlich auf das Auftreten des Templers vorzubereiten und dann, das Zusammentreffen mit Daja zu begründen, welches Gelegenheit giebt, den Templer seine Verachtung der Juden in schroffster, bis zur Rohheit gesteigerter Derbheit äussern zu lassen.

Nathan bewährt in diesem Auftritt der sich mit weiblicher Aufgeregtheit und Leidenschaftlichkeit geberdenden Daja gegenüber die schon in den ersten Auftritten gezeigte Ruhe und Besonnenheit und zugleich tritt seine echt humane Gesinnung darin hervor, dass er das Verhalten des Tempelherrn auf die für diesen günstigste Weise auslegte. Durch die Mittheilung Daja's, dass der Templer zu keinem Juden komme, was auf Hass oder Verachtung dieses Volkes hinweist, erfahren wir einen Zug in dessen Charakter oder wenigstens eine Auffassungs- und Denkweise, welche mit derjenigen Nathan's in schroffstem Widerspruch zu stehen scheint. In II, 5 wird sich dieser Schein zunächst als trügerisch erweisen, später aber wird sich uns zeigen, dass doch etwas dahinter steckt; wir werden sehen, wie auf Grund seines Unwillens über Nathan's zurückhaltendes Benehmen das alte Vorurtheil gegen die Juden wieder erwacht und dazu beiträgt, ihn zu einem unbesonnenen Schritt gegen Nathan zu verleiten.

Die *Exposition* hat mit dieser ersten Hinweisung auf des Templers Gesinnung gegen die Juden allerdings einen wesentlichen Schritt vorwärts gethan, ebenso wie im dritten Auftritt durch Hinweisung auf Saladin's Geldnoth, aus welcher sich nach Al-Hafi's Andeutungen mit der Zeit ein Konflikt mit Nathan entwickeln kann. Aber weder nach dieser noch nach jener Seite hin ist die Collision schon eine so gespannte, dass der dramatische Kampf in nahe Aussicht gestellt wäre oder gar als nöthig oder unvermeidlich erschiene. Jedenfalls bedarf es zum Ausbruch desselben noch eines vermittelnden Vorgangs oder eines Uebergangs, und dieser tritt erst im zweiten Akt ein.

I. Auftritt 5.

Tempelherr. Klosterbruder.

Der dem Tempelherrn in einiger Entfernung folgende Klosterbruder bekennt diesem auf seine Bemerkung, dass er ihm kein Almosen geben könne, weil er selbst nichts habe, mit der grössten Offenheit und Unbefangenheit, er sei ihm aus dem Kloster nachgeschickt worden, und zwar vom Patriarchen, um sich nach ihm zu erkunden, ihm auf den Zahn zu fühlen. Der Templer, welcher den Klosterbruder zwar für einfältig hält, aber an seiner Offenheit und Geradheit Wohlgefallen findet, berichtet ihm mit derselben Offenheit, er sei bei Tebnin, einer Burg in der Nähe von Tyrus, welche er mit 19 andern Templern in der letzten Stunde des Waffenstillstandes gerne erstiegen hätte, gefangen genommen und allein von Saladin begnadigt worden, er wisse selbst nicht warum. Der Klosterbruder

macht ihm darauf, ohne ihn erst, wie ihm aufgetragen worden, lange zu ergründen, die Mittheilung, der Patriarch wünsche durch ihn an König Philipp August II. von Frankreich, welcher sich damals in dem kürzlich eroberten Ptolemais aufhielt, ein Briefchen bestellt, in welchem er ihn vor dem Plane Saladin's für den bevorstehenden Krieg in Kenntniss setzen wolle, damit der König danach beurtheile, ob es nöthig sei, den Waffenstillstand wieder herzustellen. Der Tempelherr könne dann zugleich als kriegskundiger Mann den König über die Widerstandsfähigkeit Jerusalems belehren. Nachdem der Templer diesen Spionendienst als Tempelherr und als Saladin's Gefangener abgelehnt hat, rückt der Klosterbruder mit einem zweiten Auftrag des Patriarchen heraus; derselbe muthe dem Tempelherrn zu, einen meuchlerischen Anschlag auf das Leben des Sultans zu leiten, wenn dieser sich auf abgelegenen Wegen zu der Feste verfüge, in welcher sein Vater den grossen Staatsschatz aufbewahre. Der Templer weist diese Zumuthung mit Entrüstung zurück, worauf der Klosterbruder mit unverhohlener Befriedigung und mit der Bitte um Verzeihung ihn verlässt.

Für die *Handlung* hat dieser Auftritt die Bedeutung, dass er den *Tempelherrn* zum erstenmal in eine gewisse Beziehung zu dem *Patriarchen* setzt, freilich nicht durch dessen unmittelbares dramatisches Auftreten, sondern durch den *Klosterbruder*, welcher zwischen ihnen in ähnlicher Weise die Mittelsperson spielt, wie der Derwisch zwischen Nathan und Saladin. Der Ausgang des Auftritts ist freilich der Art, dass er zunächst für den Gang der Handlung ohne Folgen zu bleiben und keine dramatische Verwicklung zu begründen scheint. Er erscheint nur als eine *Fortsetzung der Exposition*, indem er in der Mittheilung der Veranlassung zu des Templers Gefangennehmung einen *Beitrag zu der Vorfabel* des Drama's und gewisse Grundzüge zur *Charakteristik des Templers, des Patriarchen und seines Dieners*, des Klosterbruders, liefert, welche allerdings beide dazu bestimmt sind, später in den Gang der Handlung einzugreifen.

Der Schwerpunkt des Auftritts liegt in der *Charakteristik des Patriarchen.* Wir lernen denselben aus den Aufträgen, welche er dem Klosterbruder gab, und aus den zur Unterstützung derselben hinzugefügten religiös-moralischen Aeusserungen als einen Menschen kennen, welcher seine kirchliche Stellung und den religiösen Glauben nur als Mittel zur Befriedigung seiner Selbstsucht ansieht und gebraucht. Sein ganzes Interesse ist nicht auf das Seelenheil, auf die innere Vervollkommnung und wahre Beglückung seiner Mitmenschen, zunächst seiner Glaubensgenossen, sondern ausschliesslich auf *weltliche Dinge* gerichtet. Die Unterstützung der Kreuzfahrer gegen

Saladin stellt er zwar als ein gottgefälliges, um Gottes willen zu betreibendes Werk, als heilige Pflicht eines Christen dar; im Grunde aber ist es ihm dabei nur um seinen Vortheil, um Rettung und Hebung seiner Macht und seines Ansehens zu thun, und zur Erreichung dieses Zweckes ist ihm kein Mittel, selbst nicht Verrath und Meuchelmord, zu schlecht und der schnödeste Undank moralisch gerechtfertigt. Ein Bubenstück vor Menschen ist ihm nicht auch ein Bubenstück vor Gott, d. h. auf deutsch: was angeblich zur Ehre Gottes, in Wahrheit im Interesse der Kirche und ihrer Diener gethan wird, darf nicht nach den allgemeinen Gesetzen der Sittlichkeit beurtheilt werden. Der angebliche oder vermeintliche Zweck hebt alle Schuld auf, m. a. W. er heiligt die Mittel. Ob und wie weit nun eine solche Auffassung des Verhältnisses der Moral zum religiösen Glauben beim Patriarchen auf wirklicher Ueberzeugung beruhe, mithin in seiner Person uns ein Abbild des Extrems unechter Religion gegeben sei, oder ob wir hier eine vollbewusste religiöse Heuchelei, einen echten Tartuffe vor uns haben, das geht aus unserem Auftritt und wohl aus der ganzen Darstellung des Patriarchen nicht mit völliger Bestimmtheit hervor. K. Fischer (S. 33 ff.) ist der erstern Ansicht; wenn er aber den Glaubenszustand des Patriarchen naive Heuchelei nennt, so gestehe ich, von einer solchen keinen rechten Begriff zu haben. Alle Heuchelei ist meines Erachtens eine von dem Heuchler gewusste und zu einem egoistischen Zwecke getriebene, und ein naives Verhalten verdient unter keinen Umständen den Namen der Heuchelei.

Bedenken wir aber, dass beim Erscheinen des Drama's alle Welt in dem Patriarchen das Abbild des Hauptpastors Gœze erblickte; dass Lessing selbst aber in diesem einen ausgemachten Heuchler sah, welchem die Larve vom Gesicht zu reissen er sich zur offen ausgesprochenen Aufgabe gemacht hatte, und dass er selbst von Anspielungen spricht, welche durch die letzte Hand in Nathan hineingekommen seien: so hält es von vornherein schwer, in dem Benehmen des Patriarchen blosse Selbsttäuschung, verkehrte Religiosität und nicht Heuchelei zu finden. Uebrigens wird erst Akt IV, Auft. 2 uns das Bild des Patriarchen vervollständigen und eine gründlichere Ein sicht in seinen Charakter ermöglichen.

Ein wenn auch noch nicht vollständiges, doch sehr klares Bild erhalten wir in unserem Auftritt bereits von dem *Klosterbruder*, und doch ist dieser im ganzen Gedicht vielleicht diejenige Person, welche unter allen am meisten missverstanden oder doch nicht hinlänglich gewürdigt wird. Als Grundzug seines Wesens tritt schon von Anbeginn ein gesundes und festes sittliches Gefühl hervor. Er dankt

dem Templer für das, was er ihm gerne geben wollte, wenn er es hätte: „denn der Wille, nicht die Gabe, macht den Geber". Es wundert ihn, dass ein Heiliger, der so ganz im Himmel lebe, wie der Patriarch, zugleich so unterrichtet von Dingen dieser Welt zu sein sich herablassen könne; es müsse ihm sauer werden. Dass der Tempelherr sich nicht zum Spion hergeben mag, „will er dem Herrn nicht eben sehr verübeln." Des Tempelherrn Behauptung, dass Gott und der Orden ihm kein Bubenstück gebieten, bekräftigt er mit einem entschiedenen „gewiss nicht". Ueber die Zumuthung, dem Lebensretter meuchlings das Leben zu rauben, ruft er ein „Pfui" aus, und als der Tempelherr ihn mit lebhaftem Unwillen fortgehen heisst, „geht er vergnügter, als er kam."

Er fühlt, dass er es sich selbst schuldig ist, die Ausrichtung so bübischer Aufträge vor dem edeln Jüngling zu entschuldigen: „Wir Klosterleute sind schuldig, unsern Obern zu gehorchen," und zwar „ohne viel zu klügeln; wär's sonst gehorchen?"

Inwiefern diese Stelle des Gehorchenden mit seinem ganzen Wesen zusammenhängt, das wird sich uns erst später zeigen, wenn wir über sein früheres Leben und seine Hoffnungen Näheres erfahren. Für jetzt aber leuchtet bereits aus dem, was wir über sein festes sittliches Gefühl, seine Gesinnung und die Weise, in welcher er diese dem Tempelherrn und dem Patriarchen gegenüber bewährt, bei seinem ersten Auftreten erkennen, hinlänglich ein, dass die *Einfalt*, welche sein ganzes Verhalten kennzeichnet, nicht, wie es dem Tempelherrn wohl bei der ersten Begegnung vorkommen konnte, ja musste, und wie H. Düntzer selbst nach Bekanntschaft mit der ganzen Handlung vermeint, geistige Beschränktheit, nicht Schwäche des Verstandes, sondern nur Einfalt des Herzens, wie Nathan es nennt: „fromme Einfalt" im besten Sinne des Wortes ist. Diese Einfalt ist nicht intellektueller, sie ist moralischer Natur. Nicht aus Dummheit oder Ungeschicklichkeit verräth er ohne den geringsten Ansatz zur Verstellung von vornherein die Absicht des Patriarchen, sondern mit dem bestimmten Willen, sie, so viel an ihm liegt, zu vereiteln; aus sittlichem Widerwillen gegen die Bubenstücke und aus Besorgniss, der unerfahrene Jüngling, den er noch nicht kennt, möchte sich durch den Patriarchen in die Falle locken lassen, stellt er ihm diese ganz offen vor die Füsse. Er durchschaut die ganze Schlechtigkeit des Patriarchen und fühlt wenigstens die unsittliche Absicht desselben mit richtigem Takte heraus.

Der *Tempelherr*, welcher hier zum ersten Mal als dramatische Person auftritt, bestätigt die gute Meinung, welche wir bereits von ihm als dem heldenmüthigen Lebensretter Recha's gewonnen haben,

durch die Verachtung und Entrüstung, mit welcher er die unehrenhaften Zumuthungen des Patriarchen zurückweist.

Ausserdem bemerken wir an ihm eine bis zu einem gewissen Grade von *Weltverachtung* gesteigerte *Genügsamkeit* hinsichtlich äusserer Lebensbedürfnisse und einen gewissen Hang zur Melancholie, welcher sich uns zunächst aus seiner gegenwärtigen Vereinsamung und Abhängigkeit von fremdem Willen sowie aus dem Mangel einer bestimmten Berufsthätigkeit erklärt, einen tiefern Grund aber nach spätern Andeutungen in seiner frühen Verweisung und in übeln Erfahrungen haben mag, denen er als Krieger und als Mitglied des Mönchsritterordens ausgesetzt war und die ihm eine gewisse *Menschenverachtung* einzuflössen geeignet waren. Der wegwerfende Ton, in welchem er von der Rettung eines Judenmädchens spricht, stimmt ganz zu der Bemerkung Daja's, dass er zu keinem Juden komme, und weist auf Verachtung der ganzen Nation hin.

Auch bricht in seinem Verhalten hier und da eine gewisse Barschheit und Schroffheit hervor, jedoch wegen der ihn anmuthenden Ehrlichkeit und Offenheit des Klosterbruders nicht so stark und durchgängig, wie in dem folgenden Auftritt.

I. Auftritt 6.

Tempelherr. Daja.

Der Tempelherr, dessen Missmuth durch die Zumuthungen des Patriarchen noch erhöht worden ist, weist die Einladung der von früher her ihm durch ihre Zudringlichkeit und Geschwätzigkeit widerwärtigen Daja, nunmehr, da der Vater zurückgekehrt sei, Recha zu besuchen, trotz der ihm eröffneten Aussicht auf den reichlichen Dank, welchen der reiche Nathan ihm abstatten werde, und auf die liebevolle Zuneigung des von ihm geretteten Mädchens mit abstossenden, kalten, bis zu bitterer Schmähung und Kränkung sich steigernden Worten zurück. Dabei tritt seine Verachtung der ganzen jüdischen Nation, welche er auch auf Nathan überträgt, wiederholt zu Tage: „Nathan's Volk ist reich und weise vielleicht das Nämliche," und „Jud' ist Jude." Der Versicherung Daja's, dass das Volk Nathan vor Allem hätte den Guten nennen müssen, schenkt er gar keine Beachtung und selbst an seine Freigebigkeit glaubt er nicht; der Augenblick einer Regung des Dankes werde bald vorüber sein; auch von Recha will er nichts wissen. „Des Mädchens Bild ist längst aus meiner Seele, wenn es je da war." Düntzer, der schon im vorigen Auftritt den Grund zu der Schwermuth des Tempelherrn „ganz besonders in der in seiner Seele ruhenden, ihm selbst ver-

borgenen Liebe zu der geretteten Jüdin“ gefunden hat, erkennt in diesen Worten „ein unwillkürliches Geständniss einer gewissen Neigung, deren er sich selbst schämt“, eine Annahme, welche sich übrigens schon bei Kurnik findet. Wirklich ein ganz eigenthümlicher Liebesstil! Ob Düntzer denselben wohl als Freier versucht hat? — In III, 2 bei seinem ersten Zusammentreffen mit Recha sagt zwar der Tempelherr:

„Das war das Mädchen nicht,
Nein, nein, das war es nicht, das aus dem Feuer
Ich holte; denn wer hätte das gekannt
Und aus dem Feuer nicht geholt? Wer hätte
Auf mich gewartet? Zwar verstellt der Schreck.“

Damit ist doch deutlich genug ausgesprochen, dass Recha bei der Rettung persönlich als Mädchen keinen Eindruck auf den Templer gemacht hat. Auch sagt er III, 8 ausdrücklich zu sich selbst, dass er „sie zu sehn so wenig lüstern“ gewesen sei. Hüten wir uns aber wohl, Herrn Düntzer hierauf aufmerksam zu machen; denn wir würden nur zur Antwort erhalten: „den will ich sehen, der mich zwingen will, hierauf Rücksicht zu nehmen. Was ich gesagt habe, das bleibt gesagt und bleibt wahr; denn *ich* hab's gesagt.“

Daja hatte der Tempelherr im Entwurf des Drama's geradezu als Kupplerin verhöhnt. Sie selbst charakterisirt sich in diesem Auftritt nicht nur gleich dem Tempelherrn als Verächterin der Juden, sondern offenbart auch den Stolz, den sie darein setzt, eine Christin zu sein. „Meint Ihr etwa, ich fühle meinen Werth als Christin nicht? Auch mir ward's vor der Wiege nicht gesungen, dass ich nur darum meinem Ehgemahl nach Palästina folgen würde, um da ein Judenmädchen zu erziehen.“ Bei dieser Gelegenheit erfahren wir denn auch, dass ihr Ehgemahl ein edler Knecht in Kaiser Friedrich's Heer gewesen sei, ein Schweizer von Geburt, dem, wie der Tempelherr nach ihrem früheren, ihm zu oft wiederholten Bericht hinzusetzt, „die Ehr' und Gnade ward, mit Seiner kaiserlichen Majestät in *einem* Flusse zu ersaufen.“

Rückblick auf Akt I.

Der ganze erste Akt enthält nichts als Exposition, und zwar ist diese streng genommen noch nicht vollständig, jedenfalls nicht so weit geführt, dass nunmehr die dramatische Verwicklung und Schürzung des Hauptknotens sofort sich anschliessen und mit Nothwendigkeit unmittelbar daraus hervorgehen müsste. Die Fäden zu dem

dramatischen Gewebe sind zwar, soweit sie in Nathan zusammenlaufen oder von ihm auslaufen, bereits vollständig, nach allen Seiten hin angelegt. Der Einschlag des Gewebes fehlt noch, aber der Zettel des Gewebes ist fertig. Nathan ist uns nicht nur in seinem Verhältniss zu Recha und Daja, soweit es überhaupt einstweilen aufgedeckt werden darf, bekannt geworden; er erscheint auch schon zu dem christlichen Tempelherrn und zu dem muhamedanischen Sultan in Verhältnissen, welche gewisse Kollisionen in sich enthalten. Der Drang Nathans und Recha's, dem Tempelherrn ihren Dank auszusprechen und zu bethätigen, collidirt mit dessen Verachtung der jüdischen Nation; die Geldnoth Saladin's und die durch den Derwisch in Aussicht gestellte Zumuthung eines Darleihens stimmt nicht zu der Vorsicht und dem einstweilen ablehnenden Bescheid Nathan's. Nach beiden Seiten hin *können* also Verwicklungen entstehen. Mehr aber als die *Möglichkeit* ist für jetzt noch nicht angezeigt. Denn der innere Zwiespalt zwischen Nathan und dem Tempelherrn scheint eher zu einer erfolglosen Entfremdung und Trennung beider, als zu einem näheren, freundlichen oder feindlichen, Verkehr zu führen, und ob Saladin Nathan's Kasse wirklich in Anspruch nehmen werde, steht noch um so mehr in Frage, da wir erwarten müssen, der Derwisch werde ihn nicht nur nicht auf diesen Gedanken bringen, sondern ihn nöthigenfalls davon abzubringen suchen. Und selbst wenn Saladin Nathan um ein Darleihen angehen oder ihn dazu nöthigen sollte, haben wir, zumal da uns Saladin bis jetzt nur als freundlich und wohlthätig bekannt geworden ist, höchstens eine finanzielle Einbusse Nathan's, aber noch keine ernstliche dramatische Verwicklung zu befürchten. Zu einer solchen kann höchstens *das geheimnissvolle Verhalten Nathan's zu Recha* den Keim enthalten; denn es ist uns hinlänglich angedeutet, dass Recha die leibliche Tochter christlicher Eltern und Nathan's Pflegetochter ist, dass er bei seiner innigen väterlichen Liebe zu ihr das Geheimniss ihrer Abkunft bewahren möchte, ihre Pflegerin Daja aber, welche um das Geheimniss weiss, sie der christlichen Kirche zu erhalten oder zurückzugeben für ihre Pflicht hält. Doch scheint die Gefahr, sie zu verlieren, für Nathan bis jetzt nicht so gross zu sein, da wir Daja's dankbare und ehrfurchtsvolle Anhänglichkeit an Nathan kennen und gesehen haben, wie leicht Nathan dieser durch Befriedigung ihrer weiblichen Eitelkeit ihr religiöses Gewissen zu beschwichtigen vermag.

Soll also eine ernstliche dramatische Verwicklung erfolgen, so müssen erst noch gewisse vermittelnde Umstände oder Vorgänge hinzutreten; es bedarf mit andern Worten noch in hohem Grade eines besondern Ueberganges von dem exponirenden ersten Akt zu dem

wirklichen Eintritt eines die Haupthandlung bildenden Kampfes, und diesen Uebergang haben wir also im zweiten Akte zunächst zu erwarten.

Dadurch, dass die bisherige Darstellung sich vorzugsweise um Nathan bewegt und seine Beziehungen zu den andern Personen der Handlung, zu Recha, dem Tempelherrn und dem Sultan, bei welchen Daja und der Derwisch nur die Rolle von Mittelspersonen spielen, fast ausschliesslich den Inhalt des ersten exponirenden Aktes bilden, ist uns Nathan bereits als Hauptperson angekündigt. Der einzige Auftritt, welcher gar keine Beziehung auf ihn enthält, der vorletzte des Aktes, in welchem der Klosterbruder als Mittelsperson zwischen dem Tempelherrn und dem Patriarchen erscheint, hat daher einstweilen nur das Aussehen einer Episode, eines nebensächlichen und mit der Haupthandlung höchstens mittelbar in Verbindung zu bringenden Vorgangs, und da der Versuch des Patriarchen, den Templer für seine heiligen Bubenstücke zu gewinnen, gänzlich scheitert, so steht auch auf dieser Seite noch kein Konflikt in Aussicht.

Und doch ist keine der Beziehungen, in welchen der Dichter die Personen des ersten Aktes, d. h. nicht weniger als alle Personen des Drama's, mit Ausnahme des Emirs und der Mameluken Saladin's erscheinen lässt, für den Gang der Handlung bedeutungslos, und wenn das äussere Verhältniss der Personen zu einander mit Ausnahme desjenigen, welches zwischen Nathan und Recha stattfindet, noch ein ziemlich lockeres ist: so sind doch die Charaktere so angelegt, dass sie bei ihrem Zusammentreffen einander ungemein stark theils anzuziehen, theils abzustossen versprechen, und so sehen wir am Ende des ersten Aktes ihrer persönlichen Begegnung mit echt dramatischer Spannung entgegen.

Akt II. Scene 1. Des Sultans Palast.

Die erste Scene enthält drei Auftritte, welche miteinander auf's Engste zusammenhangen und ein kleines Ganzes für sich bilden. Ihr dramatischer Zweck ist, das Zusammentreffen zwischen Nathan und Saladin zu motiviren. Den Anlass dazu bietet die uns bereits bekannte Geldnoth des Sultans, zu deren Abhülfe des Sultans Schwester darauf verfällt, den reichen Nathan zu einem Darleihen selbst wider seinen Willen zu nöthigen. Hiermit ist die Stellung bezeichnet, welche die ganze Scene in dem Plane des Drama's einnimmt. Sie bildet nach einer Seite hin den Uebergang von der Exposition zur Haupthandlung, enthält aber ausser dieser Fortbewegung verschiedene

exponirende Bestandtheile, welche sich im ersten Akt nicht ungezwungen anbringen liessen.

Ich werde zuerst den Gang der Handlung in sämmtlichen drei Auftritten kurz berichten und dann die exponirenden Bestandtheile derselben, welche sich fast ausschliesslich auf die Charaktere beziehen, zusammenfassen.

Akt II. Auftritt 1.

Saladin. Sittah.

Saladin spielt mit Sittah Schach, zerstreut und mit der immer auffallender hervortretenden Absicht zu verlieren. Nachdem er ohne Noth das Spiel für verloren erklärt und seine Schwester angewiesen hat, sich den gewöhnlichen Spielsatz von tausend Goldstücken als Gewinn vou Al-Hafi auszahlen zu lassen, bekennt er der Schwester, sie habe ihm allerdings mit Recht Zerstreutheit vorgeworfen, ohne einstweilen den wahren Grund derselben zu nennen, und behauptet, nicht diese, sondern das bessere Spiel Sittah's sei Grund seines Verlustes. Sittah's Aeusserung, dass auch sie zerstreut gewesen sei und zwar wegen des Gedankens an den bevorstehenden Wiederausbruch des Krieges, welcher sie hindern werde, so fleissig wieder zu spielen, giebt ihm Anlass, sein Bedauern darüber auszusprechen, dass er hierdurch an der Ausführung seines Lieblingsplanes verhindert werde, sein Haus mit dem des Königs Richard Löwenherz, welchen er seiner ritterlichen Eigenschaften wegen hochschätzt, durch eine Doppelheirat zu verbinden. Sittah kann des Bruders Begeisterung für Richard nicht theilen und schilt die Christen insgemein wegen ihres eiteln religiösen Glaubensstolzes, welcher sie zur Verachtung und Nichtwürdigung aller Nichtchristen verleite und sie hindere, echte Menschen zu sein, die echte Menschlichkeit, welche ihnen in Christi Lehren und Leben so nahe gelegt sei, in dem Werthe, den sie an und für sich habe, anzuerkennen und sich anzueignen; eine Aeusserung, welche vom Standpunkt Sittah's aus um so erklärlicher ist, da Muhamed selbst den Christen die göttliche Verehrung Christi als Aberglauben vorgeworfen hat. Saladin kann ihr hierin nicht widersprechen, findet aber den wahren Grund des Friedensbruches und der Erneuerung der Feindseligkeiten nicht im Christenthum, sondern in dem weltlichen, politischen Ehrgeiz und der Herrschbegierde der Templer, welche diese nur hinter dem Vorwande des religiösen Interesses zu verstecken suchen. Hierbei kann er trotz seiner Versicherung, dass die Fortsetzung des Krieges ihm ganz erwünscht sei, eine grosse Aufregung nicht verbergen, und auf die dringende Frage

der Schwester nach dem Grunde derselben weist er auf die Sorge hin, in welcher ihr Vater wegen der Unzulänglichkeit des von ihm auf dem Libanon verwahrten und verwalteten Staatsschatzes sich befinde.

Akt II. Auftritt 2.

Saladin. Sittah. Al-Hafi.

Der ungeduldig erwartete Al-Hafi tritt ein. Auf Saladin's Aufforderung, an Sittah tausend Dinare zu zahlen, spricht er zuerst seinen Unmuth darüber aus, dass er Geld ausgeben solle, anstatt welches zu empfangen, weist dann darauf hin, dass Saladin's Spiel noch gar nicht verloren sei, und als dieser die Schachfiguren umwirft, entdeckt er, ohne sich durch Sittah's Winke, Bitten und Vorwürfe abhalten zu lassen, dem Sultan, dass Sittah wegen der Erschöpfung seiner Kasse nicht nur seit Monaten weder ihr Spielgeld noch ihren regelmässigen Unterhalt von ihm ausgezahlt erhalten, sondern sogar den Aufwand des ganzen Hofes aus ihrer eigenen Kasse bestritten habe. Da Saladin ihm hierauf befiehlt, Geld zu borgen, und Al-Hafi erklärt, er wisse nicht wo, macht Sittah ihn auf den von ihm hochgepriesenen Juden Nathan aufmerksam, welcher nach seiner eigenen Aussage in gleich vollem Masse reich und weise sei. Al-Hafi thut, als erinnere er sich desselben kaum, und macht alle möglichen Ausflüchte, um Sittah und Saladin von dem Gedanken an ein Anleihen bei Nathan abzubringen, ohne jedoch ernstlich an einen sittlichen Makel auf diesen zu werfen. Zuerst möchte er glauben machen, es stehe mit Nathan's Finanzen schlecht; dann, als ihm das Gegentheil vorgehalten wird, versichert er, Nathan's Weisheit bestehe darin, dass er kein Geld borge. Um seinen Freund nicht in ein unverdientes schlechtes Licht zu stellen, fügt er freilich hinzu, dass derselbe ungemein mildthätig sei und zwar ohne Unterschied gegen die Bekenner aller Religionen, gegen Juden und Christen, gegen Moslemin und Parsi; als aber Sittah gerade hierauf die Erwartung gründet, ein solcher Mann werde doch gewiss dem Sultan Geld leihen, versichert er, gerade seine Milde sei Schuld, dass er kein Geld ausleihe; denn hierdurch würde er zur Einschränkung in der Ausübung der Wohlthätigkeit genöthigt werden, und er erweise sich als ganz gemeinen Juden darin, dass er keinem Andern einen grösseren Gotteslohn für erwiesene Wohlthaten gönne, sondern allen lieber ganz allein zöge. Auch sei er, Al-Hafi, seit geraumer Zeit ein wenig übern Fuss mit ihm gespannt. Und um dringenden Zumuthungen zu entgehen, entfernt er sich hastig mit dem Versprechen, andre Leute, namentlich einen reichen und geizigen Mohren anzugehen.

Akt II. Auftritt 3.

Saladin. Sittah.

Nach Al-Hafi's Abgang ist Sittah zweifelhaft, was sie von dessen Urtheil über Nathan denken soll; ob er sich in diesem betrogen habe oder ob er sie betrügen möchte. Zwar ist sie geneigt, das Letztere anzunehmen, wenn sie an die frühren Aeusserungen Al-Hafi's über Nathan's Reichthum und Edelsinn zurückdenkt; doch kann sie sich im Hinblick auf Al-Hafi's zweideutiges Verhalten des Gedankens nicht erwehren, Nathan könne wirklich in gewisser Hinsicht mit den seinem Volke eigenen Fehlern behaftet sein. Daraufhin will sie seinen Reichthum benützen, um ihrem Bruder aus der Noth zu helfen, und sie sinnt über einen Anschlag nach, durch welchen sie Nathan, wenn auch ohne Anwendung von Gewalt, doch selbst wider seinen Willen, durch seine Schwäche, d. h. wohl durch seine Furcht vor dem Sultan, durch Einschüchterung, dahin bringen könne, das Darlehen zu machen.

Hiermit ist also, wie schon bemerkt, der *Uebergang* zu Nathan's Begegnung mit Saladin und zwar im Sinne der Novelle des Boccaccio angekündigt.

Ausser diesem Motiv zur Fortbewegung der Handlung aber hat die ganze Scene noch eine besondere Bedeutung durch die Beiträge, welche sie zur *Charakteristik* der darin auftretenden Personen enthält.

Bei *Saladin* treten zunächst bestimmter und in weiterer Ausdehnung gewisse Züge hervor, welche uns schon im ersten Akt angedeutet sind. Derselbe *Familiensinn*, welcher sich in der Begnadigung des Tempelherrn wegen dessen Aehnlichkeit mit einem längst verlorenen Bruder kundgegeben hat und für die Katastrophe der ganzen Handlung so wichtig ist, zeigt sich uns in der innigen Liebe und zarten Sorge für seine Schwester und für seinen Vater. Wie es ihn drängt, jener die Mittel zu schenken, durch welche sie sich möglichst viele Annehmlichkeiten und Genüsse verschaffen könne, während er für seine Person sich mit Befriedigung der nöthigsten Lebensbedürfnisse begnügt, so schmerzt ihn nichts so tief und beunruhigt ihn nichts stärker als der Gedanke an die Sorge, welche seinen Vater wegen des Geldmangels niederzüdrücken drohe.

Dabei bestätigt sich uns in seinem Verhalten gegen die Schwester die *Mass- und Rücksichtslosigkeit*, der *Mangel an Besonnenheit und Selbstbeherrschung* in der Ausübung seiner *Freigebigkeit*, welche als natürlicher Trieb in ihm vorhanden, nicht durch weise Selbstbestimmung, durch vollbewusste Einsicht in die Bedingungen ihres wahren

Werthes in ihm geworden ist. Er folgt diesem natürlichen Triebe, ohne sich um die Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit seiner Gaben und um die Zulänglichkeit und Erwerbung der Mittel dazu ernstlich zu kümmern.

Einen hohen Grad von *Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung* müssen wir dagegen in seiner grundsätzlichen *Verachtung des Geldes* und in seiner *Unabhängigkeit von äusseren Lebensbedürfnissen* erkennen, da ihm in seiner hohen und mächtigen Stellung die Versuchung, sich selbst allen möglichen äussern Lebensgenüssen, wie er sie der Schwester gerne gönnt, rücksichtslos hinzugeben, so sehr nahe gelegt ist. In dieser Hinsicht erscheint er uns in gleicher Linie, nur auf einer höheren Stufe, als Al-Hafi, der Tempelherr und der Klosterbruder, an welche eine gleiche Versuchung nie herangetreten ist. Die von Lessing mit einer kleinen Erweiterung aufgenommene Losung des historischen Saladin war wirklich: „ein Kleid, ein Pferd, ein Gott.“ (Lessing hat diesen Zug, sowie überhaupt den historischen Stoff zur Zeichnung Saladin's aus der Histoire de Saladin von Louis François Claude Marin [1758] entlehnt.)

Als fernerer wesentlicher Charakterzug Saladins tritt in derselben Scene seine gänzliche *Freiheit von Vorurtheilen der Religion, der Nation und des Standes* hervor. Hierdurch ist er in den Stand gesetzt, alle Menschen nach ihrem wahren Werthe zu schätzen. Daher seine begeisterte Vorliebe für den christlichen Frankenkönig Richard, welchem er sich durch ritterlichen Heldensinn verwandt fühlt; daher die Wahl Al-Hafi's zum Schatzmeister: „Al-Hafi denkt, Al-Hafi fühlt wie er“, wo es gilt wohlzuthun, d. h. er wird ebenso gerne geben, ebenso grosse Lust am Geben haben. Und so dürfen wir auch im Voraus erwarten, dass er Nathan, sobald er Gelegenheit dazu haben wird, in seinem vollen Werthe anerkennen und demgemäss behandeln werde.

Auch das reiche *Charakterbild Sittah's*, von welcher wir bisher noch nichts wissen, tritt uns bereits hier, wenn auch nicht vollständig ausgeführt, doch in gewissen Hauptzügen entgegen.

Mit Saladin theilt sie die *tief innige und zärtliche Liebe zu den Ihrigen*, zum Bruder, an welchen sie keine Geldsorgen herantreten zu lassen sich bemüht, und zum Vater, dessen Sorgen zu erleichtern ihr lebhaftester Wunsch ist. Wie Saladin, so *erhebt auch sie sich über die Vorurtheile des religiösen Glaubens*; doch unterscheidet sie sich in dieser Hinsicht von ihrem Bruder dadurch, dass dieser sich zur Schonung der religiösen Vorurtheile Anderer als einer blossen Armseligkeit erhoben hat, während sie selbst, hierin dem Templer ähnlich, gegen die Menschen und Nationen, welche sie

mit religiösem Glaubensstolz behaftet sieht, bittern Hass oder Verachtung hegt.

Eine sehr glückliche Ergänzung bildet sie für Saladin, sofern sie für Dinge, welche an und für sich zwar klein und werthlos sind, unter Umständen aber grosse Bedeutung gewinnen können, wie vor allem das Geld, ein Interesse hat, welches Saladin abgeht, und sich für solche Dinge, sowie für die Menschen, um welche sie sich interessirt, eine aufmerksame, feine und scharfsinnige Beobachterin ist und, wenn es gilt, eine *Klugheit* bewährt, welche sich Nathan gegenüber sogar bis zur *List und Verschlagenheit* steigert. Sie ist es, nicht Saladin, welche den Entschluss fasst und den Plan entwirft, Nathan zu einem Darleihen zu nöthigen. Saladin's wäre ein solches Mittel unwürdig, und der Dichter hat es mit demselben Rechte der Sittah zugeschoben, mit welchem Gœthe in der Iphigenia nicht von dieser, wie Euripides gethan hat, sondern von Pylades den Plan, den Thoas zu täuschen, ausgehen lässt. Doch dürfen wir wegen dieses Verfahrens Sittah's Charakter moralisch nicht gar zu tief stellen. Zunächst ist zu beachten, dass es die Noth des Bruders ist, welche sie in der Wahl der Mittel zu ihrer Abhülfe minder wählerisch macht, und dann ist ihr Plan auf zwei verschiedene Möglichkeiten berechnet. „Sie ersinnt, wie K. Fischer sagt, jene Frage, die Saladin dem Nathan vorlegen soll, als eine *Falle* für den *geizigen*, als eine *Aufgabe* für den *weisen* Juden.“

Gegen jenen glaubt sie sich eine Falle erlauben zu dürfen; wie dieser die Aufgabe lösen werde, das hat für sie ein Interesse, welches wohl etwas Besseres als blosse frivole, leere Neugierde ist. Doch greifen wir späteren Scenen nicht weiter vor.

Al-Hafi's Benehmen endlich zeigt sich uns in vollster Uebereinstimmung mit den Zügen, welche wir in seinem ersten Gespräch mit Nathan an ihm kennen gelernt haben. Gegen Saladin und Sittah benimmt er sich als ein Mann, welcher, frei von allen äussern Bedürfnissen, sich um die Gunst oder Ungunst der fürstlichen Geschwister nicht kümmert, wo es gilt, seiner Ueberzeugung, seinen sittlichen Grundsätzen gemäss zu handeln. Da ihm in seiner sittlichen Werthschätzung Nathan weit höher steht als Saladin und er dessen zweckwidrige, mass- und rücksichtslose Vergeudung der Gelder missbilligt, so vertritt er das Interesse des älteren und wahren Freundes, so gut er kann. Das will freilich nicht viel heissen. Bei seiner Bemühung, ihn vor einem Darleihen an Saladin zu bewahren, benimmt er sich ziemlich unbeholfen und verlegen. Man sieht eben, wie wenig er gewohnt ist, sich in Collisionsfällen, wie sie im Verkehr mit andern Menschen unvermeidlich sind, schlau zu benehmen, und wie noch

weniger er es über sich gewinnen kann, eine baare Unwahrheit auszusprechen. Es zeigt sich hier die unausbleibliche Folge seines Hanges zu einem beschaulichen, reinen und ungetrübten Leben, um dessentwillen er den Verkehr mit der grossen menschlichen Gesellschaft flieht. In einem gewissen Zusammenhang mit diesem Hang haben wir auch seine leidenschaftliche Liebe zum Schachspiel aufzufassen, welches in der That ein treffliches und edles Mittel ist, die Gedanken von dem realen Weltleben abzuziehen.

Bezeichnend für alle Personen der Scene ist übrigens auch der Ton, in welchem sie mit einander verkehren. So unbefangen und gerade, ja derb heraus können Leute von so ganz verschiedener Lebensstelluug nur dann sprechen und zu sich sprechen lassen, wenn sie einander als echte, kerngute Menschen kennen und einander unbedingt vertrauen.

Akt II. Scene 2.

Auf die erste, drei Auftritte enthaltende Scene des zweiten Aktes folgt eine aus sechs Auftritten bestehende Scene vor dem Hause Nathan's, wo es an die Palmen stösst. Von diesen sechs Auftritten sind nur drei, nämlich der zweite, vierte und sechste (der fünfte, siebente und neunte des II. Aktes) Hauptauftritte, d. h. unmittelbar auf die Haupthandlung bezügliche und auf sie einwirkende zu nennen; die drei andern, ihnen einzeln vorausgehenden (4., 6. und 8. des Aktes) haben nur die Bedeutung von Einleitungen oder Ankündigungen. Und zwar enthalten alle drei Hauptauftritte „vorwärtsschreitende Motive, d. h. solche, welche die Handlung fördern.“

Der erste Hauptauftritt, der fünfte des Aktes, führt Nathan mit dem Tempelherrn zusammen und begründet dessen Besuch bei Recha; der zweite und der dritte (siebente und neunte des Aktes) stellen uns die Begegnung Nathan's mit Saladin in sichere Aussicht und lassen uns zugleich durch Nathan's Vermittlung ein Eingreifen Saladin's in das weitere Schicksal des Tempelherrn erwarten. In der ganzen Scene bleibt Nathan der eigentliche Leiter des Gesprächs.

Akt II. Auftritt 4.

Nathan. Recha. Dann *Daja.*

Dieser Auftritt leitet das Zusammentreffen Nathan's mit dem Tempelherrn ein und offenbart uns zugleich die Stimmung, in welcher Recha diesem entgegensieht. In fieberhafter Ungeduld hält sie dem

Vater sein langes Verweilen nach Daja's Mittheilung über das Wiedererscheinen des Tempelherrn vor und spricht die Befürchtung aus, dass dieser nun wohl nicht mehr zu treffen sein werde. Nathan sucht sie zu beruhigen und verweist sie auf den nun baldigst zu erwartenden Bericht Daja's, welche er von weitem auf sich zukommen sieht. Zugleich benutzt er die kurze Frist bis zu Daja's Ankunft, Recha's Herz in Betreff des Templers zu prüfen. Daja berichtet, der Templer wandle immer noch unter den Palmen und werde bald näher kommen; sein Verhalten gegen sie sei so abstossend gewesen, wie immer. Nur durch dringende Vorstellungen kann Nathan Recha bewegen, sich mit Daja ins Haus zurückzuziehen, damit er allein mit dem Tempelherrn sprechen könne.

Sein grösstes inneres Interesse erhält der Auftritt dadurch, dass er uns *Recha's Gemüthszustand*, soweit er durch ihr Verhältniss zum Tempelherrn bedingt ist, nicht nur zeigt, sondern auch aufklärt, ein Punkt, welcher für den Gang der Handlung und für die Katastrophe insbesondere schwerer ins Gewicht fällt, als meistens angenommen zu werden scheint.

Nathan deutet die ausserordentliche Aufregung Recha's auf eine ihr vielleicht noch unbewusste keimende Liebe zu dem mannhaften Jüngling. Recha's Erwiederung auf seine Bemühung, sie zu beruhigen, weist aber schon darauf hin, dass ihre Ungeduld, den Tempelherrn zu sehen, nur aus dem Dankgefühl der Geretteten gegen den Retter hervorgeht, dessen Aeusserung ihr dringendes sittliches Bedürfniss ist, und dass ihr Vater in ihrem Herzen immer noch die erste Stelle einnimmt. „Wolltet ihr wohl eine Tochter, die hier ruhig wäre? sich unbekümmert liesse, wessen Wohlthat ihr Leben sei? ihr Leben, das ihr um so lieber, weil sie es Euch zuerst verdankt?“ Und als Nathan darauf hindeutet, dass in ihrer Seele vielleicht etwas ganz Anderes sich rege, und als sie ihm versprechen soll, ihm keinen ihrer Wünsche zu verbergen, da giebt ihm, dem vielerfahrenen, seelenkundigen Manne, ihre Aeusserung, dass schon die Möglichkeit, ihm ihr Herz lieber zu verhüllen, sie zittern mache, die Gewissheit, dass nur Dankbarkeit, nicht jungfräuliche Liebe ihr Gemüth so sehr bewege, und er schliesst diesen Gegenstand peremptorisch mit den Worten ab: „Nichts mehr davon! das ein für allemal ist abgethan.“

Aus Nathan's Verhalten aber erkennen wir hier auf's Neue seine Liebe zu Recha, sowie seine Besonnenheit und tiefe Einsicht.

Akt II. Auftritt 5.

Nathan. Tempelherr.

Das Ziel dieses Auftritts ist die Aufdeckung des wahren Grundes, welcher den Templer bewogen hat, die Juden überhaupt zu verachten und so auch Nathan und seine Angehörigen so abstossend zu behandeln, wie er es bisher gethan hat, und die hieraus rasch sich entwickelnde innige Befreundung zwischen Nathan und dem Tempelherrn, sowie die sichere Aussicht auf einen nähern Verkehr des Letzteren mit Recha.

Nathan, der, wie es einem echten Weisen ziemt und wie er auch im Anfang seines Verkehrs mit Saladin bestimmt kund giebt, sich vor keinem Menschen fürchtet, gegen dessen milde nnd sanfte Natur aber das schroffe und harte Benehmen des Tempelherrn auf's Schärfste absticht, wird bei dem Anblick des rauhen Sonderlings fast verlegen, gewinnt aber bei seinem durchdringenden Kennerblick sogleich die Zuversicht, dass hier nur die Schale, nicht der Kern bitter sei, redet ihn bescheiden, aber doch getrost an und giebt sich ihm als Vater des von ihm geretteten Mädchens zu erkennen. Der Tempelherr weist den Dank, den Nathan eben als Zweck seiner Anrede bezeichnen will, mit derselben Schroffheit zurück, wie er es Daja gegenüber bisher gethan hat; seine That, die übrigens mit dem ihm unbekannten Vater des Mädchens gar nichts zu thun habe, sei als blosse Erfüllung einer Ordenspflicht nicht des Dankes werth, zumal da ihm das Leben in jenem Augenblick lästig gewesen sei, so dass er es gern in die Schanze geschlagen habe, „wenn's auch nur für das Leben einer Jüdin wäre.“

Nathan findet seine Rede gross, sofern er in der eigenen Herabsetzung seiner That eine edle Bescheidenheit findet, abscheulich dagegen wegen der darin an den Tag gelegten Verachtung der Juden. Aber bei seiner echt menschlichen liebevollen Gesinnung immer geneigt, bei Andern das Beste vorauszusetzen, erklärt er das Abscheuliche nur für ein Mittel, die Bescheidenheit zu bemänteln, und in der Hoffnung, der Ritter werde wenigstes ein kleines Zeichen der Dankbarkeit nicht verschmähen, frägt er ihn mit entschuldigender Hinweisung auf seine missliche äussere Lage, seine Fremdheit und seine Gefangenschaft, womit er ihm dienen könne. Der Tempelherr weist dieses Anerbieten kurz und barsch zurück, fertigt Nathans Bemerkung, dass er ein reicher Mann, d. h. dass der Dank als ein leicht zu erweisender kein Opfer koste, also ohne Bedenken angenommen werden dürfe, mit der wegwerfenden Bemerkung ab, dass ihm der

reichere Jude nie der bessere gewesen sei, und macht dann, als Nathan auf seiner Bitte, seinen Reichthum wenigstens zu nützen, besteht, mit beissendem Spotte das Zugeständniss, dass er Geld oder Tuch zu einem neuen Mantel bei ihm borgen werde, sobald der alte ganz und gar verschlissen sei, und fügt dann mit noch schärferem Hohne auf den muthmasslichen jüdischen Geiz anspielend hinzu, noch sei sein Mantel in ziemlich gutem Stande: „nur der eine Zipfel da hat einen garst'gen Fleck; er ist versengt. Und das bekam er, als ich Eure Tochter durch's Feuer trug.“

Diese allerdings in dem gegenwärtigen Zusammenhang auffallende und darum mehrfach falsch ausgelegte Bemerkung des Tempelherrn steht mit der vorangegangenen Herabsetzung seiner rettenden That durchaus nicht im Widerspruch, sondern setzt dieselbe nur fort und steigert sie noch: der Tempelherr will den Fleck am Zipfel des Mantels, also einen ganz geringfügigen, kaum nennenswerthen Schaden, als das einzige Opfer gelten lassen, welches er bei der Rettung Recha's gebracht habe, und er erwähnt desselben nur, um die Annahme von Geld oder Tuch für einen neuen Mantel als Aequivalent für den Schaden zu rechtfertigen, womit er eben nur zu verstehen giebt, dass er einem Juden nichts schuldig sein wolle. Eine ihn selbst rührende unwillkürliche Erinnerung an seine edle That und somit eine beginnende Umwandlung seiner Stimmung ist darin noch gar nicht zu erkennen. Wohl aber bestätigt sich hier die psychologische Wahrheit, dass sich der Hass oder Unmuth durch die auf Beschwichtigung oder Umschlag in die entgegengesetzte Stimmung oder Gesinnung hinwirkenden Bemühungen anderer Menschen bis zu einem gewissen Punkte nur steigert und verstockt, um dann um so plötzlicher und entschiedener zusammenzubrechen und in's Gegentheil umzuschlagen. Diese Peripetie ist bei den in Rede stehenden Worten des Tempelherrn noch nicht eingetreten; aber sie tritt um so unwiderstehlicher ein, nachdem Nathan den Flecken, der dem Mann ein besseres Zeugniss rede als sein eigener Mund, geküsst und mit seinen Thränen benetzt hat. Vor so schlichten und unzweideutigen Aeusserungen aufrichtigen und warmen Dankgefühls kann der im Grunde gefühlvolle Tempelherr, der sich gegen sein eigenes Gefühl nur um so hartnäckiger sträubt, je leichter es bei ihm überquillt, nicht länger ungerührt bleiben. Er wird verlegen und als Nathan vollends darauf hindeutet, wie gerne seine Tochter ihm danken möchte und wie wenig sie nun darauf hoffen dürfe, will sich ihm eine Entschuldigung auf die Lippen drängen; aber Nathan kommt ihm mit feiner Schonung zuvor, indem er die Schonung des guten

Rufes seiner Tochter als den ehrenwerthen Grund des während seiner Abwesenheit unterlassenen Besuchs bezeichnet.

Der Tempelherr weist auch dieses Lob mit der Bemerkung zurück, dass ein solches Verhalten blosse Pflicht der Templer sei, wobei er durch das conditionale „sollten" zugleich darauf hindeutet, wie wenig sie von denselben erfüllt werde. Nathan, allen die Menschheit sondernden Schranken abhold, will diese Pflicht nicht auf den Templerorden beschränkt wissen und macht sie nicht nur für alle Menschen geltend, sondern will auch an der Stelle der Pflicht die reine Gesinnung, die Liebe gesetzt wissen, welche die Pflicht, indem sie sie gerne erfüllt, für sich eigentlich aufhebt. Auch weiss er, dass eine solche Gesinnung sich wirklich überall unter den Menschen, in allen Ländern findet. Der Tempelherr, noch in der allgemeinen Verachtung der Juden befangen, will dies nur mit grösseren oder geringeren Unterschieden gelten lassen; Nathan aber findet dies höchst äusserlich und geringfügig. Grosse Menschen seien freilich selten, und das sei ganz in der Ordnung; die grosse Menge sei Mittelgut und es zieme niemanden, sich über seine Mitmenschen zu erheben, als sei er von Haus aus etwas Besseres und Höheres.

Diese Wahrheit erkennt grundsätzlich auch der Templer an, und doch erregt sie auf's Neue seinen Unmuth und steigert ihn sogar auf den Gipfel, weil ein Jude es ist, der sie ausspricht, und er kann sich nicht enthalten, ihm mit scharfen Worten vorzuhalten, dass gerade das jüdische Volk dasjenige sei, welches in dem Wahne, das auserwählte Volk Gottes zu sein, zuerst stolz auf alle andern Nationen und auf die Bekenner anderer Religionen herabgesehen und diesen Stolz auf Christ und Muselmann vererbt habe. Das sei der Grund, wesshalb er die Juden zwar nicht hasse, aber doch zu verachten sich nicht enthalten könne. Und mit der Hinweisung darauf, dass gerade jetzt und hier im gelobten Lande, dem Ziele der Kreuzzüge, dem Tummelplatz der blutigsten Kriege, diese fromme Raserei sich auf die empörendste Weise äussere, will er sich entfernen.

Nathan aber hat gerade in dieser Entrüstung über den verderblichen Eigendünkel der verschiedenen Nationen und religiösen Parteien den guten Kern im Geiste und Gemüthe des Tempelherrn, den von ihm in seiner vollsten Tragweite erkannten und gewürdigten Punkt herausgefunden, in welchem er mit ihm von ganzem Herzen übereinstimmt, und indem er sich in gleichem Sinne, nur nicht negativ, sondern positiv ausspricht und sich als einen Menschen kund giebt, der das allgemeine Menschenthum über Alles setzt und Volk und Religion nur als untergeordnete Unterschiede gelten lässt, hat er sich sofort die vollste Zuneigung und Hochachtung des Tempelherrn

erworben, und dieser schämt sich, Nathan so lange verkannt zu haben. Beide sind durch die erkannte Uebereinstimmung in einer so hohen Idee wie mit einem Zauberschlage plötzlich warme Freunde geworden. Nun hat auch der Tempelherr kein Bedenken mehr, Recha zu besuchen; ja er brennt vor Verlangen, sie kennen zu lernen, und Nathan ruft unwillkürlich aus, dass eine heitere Ferne sich seinem Blicke aufschliesse, womit im Anschluss an den Ausruf, wie seine Recha sich freuen werde, nichts Anderes gemeint sein kann, als die Aussicht auf eine Vermählung Recha's mit dem Tempelherrn.

Der Auftritt schliesst mit der Ankündigung des Tempelherrn, dass Daja aus Nathan's Hause herausstürze.

Ist derselbe schon für den Gang der Handlung dadurch wichtig, dass er den Templer mit Nathan in ein näheres, ja inniges Verhältniss bringt, durch welches des Tempelherrn Bekanntschaft mit Recha und so mittelbar die Hauptverwicklung der Handlung fortgeführt wird, so gewinnt er überdies noch eine besondere Bedeutung dadurch, dass er das wichtigste Moment der Idee, die Verwerflichkeit des religiösen Glaubensdünkels als des allgemeinsten und stärksten Hindernisses der Entwicklung allgemein menschlicher Gesinnung zum erstenmal offen ausspricht. Ueber diese Schranke sind, wie Saladin und Sittah, so auch der Tempelherr und Nathan hinaus. Doch ist der Standpunkt der beiden Letzteren bei aller grundsätzlichen Uebereinstimmung bei Weitem noch nicht der gleiche.

Die Erkenntniss der Verwerflichkeit, der Unvernünftigkeit und der schädlichen Wirkung des Glaubensdünkels und des daraus erwachsenden Fanatismus hat in dem Tempelherrn Verachtung aller derjenigen erzeugt, welche mit diesem Fehler behaftet sind. Diese Verachtung ist aber, in dem feurigen Jüngling zur Leidenschaft gesteigert, trotz ihres edlen Ursprungs selbst nichts Anderes als *Stolz* auf die eigene bessere Einsicht, und der Hass gegen die an Nationalität und religiösen Glauben haftende Intoleranz und den Fanatismus, welchen er bei andern Menschen wahrgenommen hat, macht ihn selbst zu einem intoleranten und fanatischen Menschen und verblendet ihn dermassen, dass er die Nationalität und den religiösen Glauben, welchem die einzelnen Menschen angehören, zum Massstab der Beurtheilung ihres Werthes macht, dass er so zu sagen das Kind mit dem Bade ausschüttet. Daher sein Widerwille gegen Nathan und Recha als Angehörige des jüdischen Volkes und sein abstossendes Verhalten bis zu dem Augenblick, wo er durch Nathan selbst inne wird, dass dieser den nationalen Stolz und den religiösen Glaubensdünkel verwirft, wie er, und das allgemeine und reine Menschenthum allein hochachtet.

Diese stolze Verachtung aller Menschen, welche sich ebenso wie seine Weltverachtung und der zeitweise ihn anwandelnde Lebensüberdruss aus seinen Erlebnissen während der Kreuzzüge und besonders innerhalb des Tempelordens erklärt, lässt uns den moralischen Werth seines Charakters noch tief unter der Höhe erscheinen, zu welcher Nathan sich aufgeschwungen hat. Ihm fehlt noch nicht bloss die Menschenkenntniss, welche Nathan abhält, den einzelnen Menschen nach seiner Nation oder der Kirche zu beurtheilen, welcher er angehört, sondern auch die nur durch lange und schwere Uebung zu erlangende sittliche Kraft, welche dazu gehört, jeden, selbst den auf echte Vorzüge sich gründenden Stolz zu überwinden, der sich mit der Verachtung und lieblosen Behandlung aller Menschen verbindet. Was die Einsicht, in welcher Nathan mit dem Tempelherrn übereinstimmt, in seinem Gemüthe bewirkt, ist nicht Verachtung und Schmähung, sondern Mitleid und Schonung, und statt des Stolzes, zu welcher jene bessere Einsicht den Tempelherrn aufbläht, erblicken wir in Nathan eine Demuth, welche den höchsten Grad von Selbstverleugnungskraft voraussetzt. Ohne diese würde Nathan sich durch die bittern Kränkungen, welche der Tempelherr gegen ihn schleudert, jedes weiteren Dankes gegen denselben entbunden glauben; aber es erfolgt gerade das Gegentheil: die härteste aller Demüthigungen, welche darin liegen soll, dass er den Brandflecken an seinem Mantel als Entschuldigungsgrund für die Annahme einer an sich ganz geringfügigen, nur für den gemeinen, geizigen Juden empfindlichen und ungern gewährten Gefälligkeit erwähnt, erwiedert Nathan durch eine noch grössere Selbstdemüthigung, indem er den Flecken küsst, welcher von der ihm durch Recha's Rettung erwiesenen Wohlthat zeugt.

Die vorschnelle Verurtheilung aller Menschen, ebenfalls ein auffallender Gegensatz zu dem Verhalten Nathan's, welcher allen Menschen so lange als möglich das Beste zutraut, erklärt sich übrigens, abgesehen von den einseitigen Lebenserfahrungen des Tempelherrn, aus seiner Jugend und seinem Temperament und weist auf einen allgemeinen Zug seines Wesens hin, welchen er selbst ganz gut erkannt hat und später (V, 5) gegen Nathan mit den Worten bezeichnet: „Ich bin ein junger Laffe, der immer nur an beiden Enden schwärmt, bald viel zu viel, bald viel zu wenig thut.“ So hat auch jetzt seine Verachtung, sein Misstrauen und sein Benehmen gegen Nathan plötzlich dem vollsten hingebendsten Vertrauen und dem vertraulichsten Benehmen Platz gemacht. Nennt er doch Recha schon „unsere Recha“. Kurz, wir erkennen in dem Tempelherrn bereits einen

Charakter, der bei weitem noch nicht fertig ist, sondern zu seiner Entwicklung noch sehr ernste Erfahrungen durchmachen muss.

Akt II. Auftritt 6.

Nathan. Tempelherr. Daja.

Die freudigen Ergüsse Nathan's und des Tempelherrn über die gegenseitige Erkenntniss ihrer geistigen Verwandtschaft werden durch das plötzliche Erscheinen Daja's unterbrochen. Diese meldet Nathan in grosser Aufregung, an welcher Neugierde und Angst wohl gleichen Antheil haben mögen, der Sultan habe nach ihm geschickt und verlange ihn zu sprechen. Nathan nimmt diese Nachricht mit der Ruhe und Besonnenheit auf, welche ihn als den durch lange Erfahrungen gefestigten Weisen kennzeichnen und zugleich erkennen lassen, wie wenig Gewicht er im Bewusstsein seines eigenen Werthes auf die Machtstellung des Sultans legt und wie unabhängig er sich von jeder äussern Gewalt fühlt.

Der ganze Auftritt dient, wie schon früher bemerkt, nur dazu, die beiden noch übrigen Hauptauftritte des Aktes einzuleiten, durch welche unsere Spannung, nachdem sie in Betreff Nathan's und des Templers einstweilen eine gewisse Befriedigung erhalten hat, auf das Verhältniss hingerichtet wird, in welches nunmehr Nathan und der Tempelherr zu Saladin treten werden.

Akt II. Auftritt 7.

Nathan. Tempelherr.

Lag das Hauptinteresse des fünfsten Auftrittes auf der Enthüllung des Innern der auftretenden Personen, wodurch ihre so plötzlich eintretende innige Befreundung begründet wurde und zugleich ein hochwichtiges Moment des Drama's zu unmittelbarer Erörterung kam, so bildet der siebente Auftritt hierzu einen auffallenden, echt dramatischen Gegensatz, indem er sich fast ganz um *äussere Verhältnisse* bewegt. Er besteht aber aus zwei zwar ganz gut verbundenen, aber nach ihrem Inhalt sehr verschiedenen Theilen.

Der erste Theil des Gesprächs bezieht sich lediglich auf das Verhältniss Nathan's und des Tempelherrn zu Saladin. Nathan bekennt, dass er sich durch die Begnadigung des ihm nun doppelt werthen Tempelherrn dem bisher persönlich ihm unbekannten Saladin so sehr verpflichtet fühle, dass er auf's Bereitwilligste alle seine Befehle erfüllen werde, und zwar mit dem offenen Geständniss, dass

es um des Templers willen geschehe. Hiedurch findet sich der Tempelherr zu der Mittheilung veranlasst, dass er seit seiner Begnadigung den Sultan noch nicht wieder habe sprechen können, dass er ihn aber jedenfalls noch sprechen müsse, um Entscheidung über seine künftige Lebensstellung zu erhalten.

Nathan wird hierdurch nur um so mehr angetrieben, seinen Besuch bei Saladin zu beschleunigen, und nachdem er von dem Tempelherrn die Zusage eines recht baldigen Besuchs in seinem Hause erhalten hat, frägt er ihn, um Saladin die allfällig nöthige Auskunft über ihn geben zu können, nach seinem Namen, womit der *Uebergang zum zweiten Theile* des Dialogs gemacht ist.

Der Tempelherr geräth durch diese Frage in augenscheinliche Verwirrung; denn er hat sich, wahrscheinlich um möglichen Verlegenheiten wegen der mysteriösen, jedenfalls ihm nicht hinlänglich klaren Abkunft seines wahren Namens vorzubeugen, bisher unter dem angenommenen Namen seines mütterlichen Oheims Kurd von Stauffen in Palästina aufgehalten, und doch fällt es ihm bei seinem geraden, offenen Wesen dem nunmehr hochverehrten Nathan gegenüber doppelt schwer, diese Rolle fortzuspielen. So fühlt er sich zuerst gedrungen, die volle Wahrheit zu sagen und er beginnt mit den Worten: „Mein Name war —“, worauf sein wahrer, nach dem leiblichen Vater lautender Name, Leu von Filneck, folgen sollte; aber eine dunkle Scheu vor den Folgen der Enthüllung des so lange streng bewahrten und ihm heiligen Geheimnisses bewegt ihn einzulenken und er nennt nur seinen gegenwärtigen, angenommenen Namen Kurd von Stauffen und wiederholt, als ob er selbst durch den Namen Stauffen schon zu viel verrathen habe, den Namen Kurd ohne den Zusatz Stauffen, um die Aufmerksamkeit von diesem auf jenen abzulenken. Seine Verlegenheit wird noch grösser, als Nathan bei dem Namen Stauffen stutzt und bemerken will, dass wohl schon mehrere dieses Namens in Palästina gewesen seinen. Er fällt ihm desshalb in die Rede mit einer Auskunft, welche anfangs auf Ableitung der Aufmerksamkeit von seinem Vater berechnet ist: „mein Oheim selbst“ — er wollte fortfahren: „ist hier gestorben, fault hier schon,“ kann es aber nicht über sich gewinnen, die Unwahrheit zu vollenden, und unterbricht sich selbst mit den Worten: „Mein Vater will ich sagen.“ Aber auch dieses wahre Bekenntniss wagt er nicht zu vollenden; er unterbricht sich abermals mit der Frage, warum Nathan ihn so aufmerksam betrachte, und um sich aus seiner peinlichen Lage zu befreien und um Zeit zu ruhigem Besinnen über sein Verhalten zu gewinnen, beeilt er sich, Nathan zu verlassen. Die in dunkler Ahnung gesprochenen Worte aber, mit welchen er dieses

auffallende Benehmen begründet: „Der Forscher fand nicht selten mehr, als er zu finden wünschte“, haben in Nathan's Seele vollen Anklang gefunden. Denn wenn dieser schon beim ersten Anblick, zu Anfang des fünften Auftritts, nicht umhin konnte, sich zu fragen: „wo sah ich doch dergleichen?“, so glaubt er jetzt die Antwort darauf gefunden zu haben: des Templers ganzes Aussehen und Gebahren gleicht auffallend dem seines leiblichen Vaters, welchen Nathan vor Jahren unter dem Namen Filneck und Stauffen gekannt hat. Sollte der Tempelherr dessen Sohn sein, so wäre er zugleich Recha's Bruder, und das wäre ihm in diesem Augenblick unerwünscht, weil er sich schon mit dem Gedanken an eine eheliche Verbindung Beider geschmeichelt hat. Das ist freilich vorderhand nur eine vage Vermuthung; aber für den besonnenen Nathan ist Grund genug zu einer nähern Nachforschung vorhanden: „er will das bald genauer wissen, bald.“ Vorher aber zu Saladin.

Nathan bewährt sich in diesem Auftritt als der von dem wärmsten und reinsten Dankgefühl durchdrungene und zugleich besonnene Mann, als den wir ihn schon kennen gelernt haben; der Templer hingegen erscheint als ein unüberlegter und über das, was er will und soll, noch nicht recht in's Klare gekommener, kurz, als unfertiger Jüngling.

Akt II. Auftritt 8.

Nathan. Daja.

Eben im Begriff, sich zu Saladin und vielleicht vorher noch einen Augenblick in's Haus zu begeben, um Recha und Daja von dem bevorstehenden Besuch des Tempelherrn in Kenntniss zu setzen, bemerkt er Daja, welche in einiger Entfernung lauscht, und fordert sie auf, näher zu treten. Nachdem seine scherzende Hindeutung auf ihre und Recha's Ungeduld, zu erfahren, welchen Erfolg sein Gespräch mit dem Templer gehabt habe, von Daja bestätigt worden ist, gibt er dieser den Auftrag, Recha zu sagen, dass sie den Tempelherrn jeden Augenblick erwarten dürfe, und empfiehlt ihr zugleich andeutend, dass auch ihr Gewissen dabei seine Rechnung finden werde, wobei er an eine Verbindung Recha's mit dem Tempelherrn als ihrem Gatten oder ihrem Bruder denkt, in ihrem Verhalten gegen diesen vorsichtig zu sein und nicht durch eine voreilige Enthüllung seine Pläne zu durchkreuzen. Daja bezeichnet dies, jetzt wohl schon in der Erwartung einer ehelichen Verbindung beider, als eine überflüssige Erinnerung und drängt Nathan, zum Sultan zu gehen; denn

sie sieht Al-Hafi kommen, welchen sie als Mahnboten vom Sultan gesendet glaubt.

Akt II. Auftritt 9.

Nathan. Al-Hafi.

Al-Hafi, welcher Nathan aufsucht, um ihn entweder von dem Stande der Geldangelegenheit auf Grund seines letzten Gesprächs mit Saladin und Sittah in Kenntniss zu setzen oder, um bereits von ihm Abschied zu nehmen, oder aus beiden Gründen, ist erstaunt zu vernehmen, dass Saladin schon nach Nathan geschickt hat. Sofort einsehend, dass dieser nun Schatzmeister werde oder doch Geld vorschiessen solle, versichert er, hieran unschuldig zu sein, und erklärt dem Freunde, der über die Ankündigung der Absicht des Sultans durchaus keine Unruhe mehr bezeugt, dass er nicht Zeuge davon sein wolle, wie Saladin den mit Weisheit Milde übenden Nathan durch Borgen zum Bettler machen werde, bloss um seine unsinnige Verschwendung fortzusetzen. Denn Rath werde Saladin von Nathan nicht annehmen; das sei nicht seine Sache. Als Beleg hierfür erzählt er Nathan, wie jener die Schachpartie, die er mit Sittah um tausend Dinare gespielt, für verloren erklärt und umgeworfen habe, trotz seines Nachweises, dass sie nichts weniger als verloren sei. Durch Nathan's gutmüthig neckende Bemerkung über diese unverzeihliche Missachtung seines Scharfsinns in einer so wichtigen Sache lässt er sich nicht abbringen von den Aeusserungen seines Unmuths über Saladin's Hartköpfigkeit und über seine vergeblichen Bemühungen, anderswo Geld aufzutreiben. Ausser Stande, an solchem Unfug sich länger zu betheiligen, erklärt er Nathan, dass er sofort wieder zu seinen Ghebern am Ganges zurückkehren werde, wo er nicht das Werkzeug für andere Bettler, d. h. Borger, und für Diebe, d. h. Wucherer, zu sein brauche, und fordert Nathan alles Ernstes auf, mit ihm zu gehen. Nathan's Zumuthung, ihm doch wenigstens Zeit zur Ueberlegung und zum Besuch bei Saladin zu lassen, weist er als Zeichen von Halbheit und Unentschiedenheit zurück, und indem er die fernere Zumuthung, über Amtsführung und Kassenbestand Rechnung abzulegen, als ganz überflüssig ablehnt, entfernt er sich in unmuthiger Hast.

In Nathan's Verhalten gegen den Derwisch tritt wieder derselbe nur dem echten Weisen mögliche heitere Humor zu Tage, wie in seinem ersten Gespräch mit ihm. Wenn er Al-Hafi die Worte nachruft: „der wahre Bettler ist einzig und allein der wahre König“, so hat er damit die Wahrheit ausgesprochen, dass der Mensch, welcher

keine äusseren Bedürfnisse habe und freiwillig allen äussern Gütern entsage, unter allen der unabhängigste sei. Auch darf er den wilden, d. h. den Menschen entfremdeten und barschen Derwisch noch gar wohl einen guten, edeln nennen. Mit Al-Hafi's Wildheit ist aber doch zugleich ein nicht unwesentlicher Mangel bezeichnet, durch welchen derselbe an sittlichem Werthe unter Nathan stehen bleibt und verhindert wird, die höchste Stufe sittlicher Vollkommenheit zu erreichen. Denn nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft, des vollen Menschenlebens kann und soll Jeder seine volle Menschenliebe bewähren; in der Einsamkeit ist dies nicht möglich. In dieser kann freilich Al-Hafi seine humane Gesinnung leichter bewahren, während die übeln Erfahrungen, welchen er im Weltleben ausgesetzt ist, ihn zu verbittern drohen und wirklich, wenigstens vorübergehend, schon verbittert haben. Nathan hingegen hat dadurch, dass er trotz der bittersten Leiden, welche andere Menschen ihm zugefügt haben, seine Menschenliebe ungeschwächt bewahrt, ja durch Ausübung sogar gestärkt und sich durch die hierzu erforderliche Selbstüberwindung zu dem höchsten Grade der menschenmöglichen sittlichen Vollkommenheit erhoben.

Mit der Rückkehr an den Ganges hat Al-Hafi seine Rolle ausgespielt. In die Entwicklung oder vielmehr in die Verwicklung der Handlung greift er dadurch ein, dass er einerseits Nathan auf Saladin's Geldnoth und mögliche Zumuthung eines Darlehens aufmerksam macht, andererseits durch seine vortheilhaften Berichte, welche er früher der Schwester des Sultans über Nathan gemacht hat, und mehr noch durch die späteren nachtheiligen oder zweideutigen Aeusserungen über ihn Sittah darauf bringt, ihren Bruder zu dem Anschlag auf Nathan zu bewegen. Lessing hat aber diese Vermittlerrolle zugleich dazu benützt, die Idee des Drama's von einer ganz eigenthümlichen Seite erscheinen zu lassen, von welcher ein bedeutsames Licht auf sie fällt. Al-Halfi ist nämlich wegen seines liebevollen Gemüthes und seiner religiösen Unbefangenheit zwar unter die Träger der positiven Seite der Idee zu zählen; es wird aber an ihm zugleich die Wahrheit dargestellt, dass die Liebe nicht in der Flucht vor den Menschen, sondern nur im vollsten Verkehr mit ihnen sich bewähren soll und nur in diesem sich zu ihrer höchsten Kraft und Reinheit ausbilden kann; denn diese hat ihren Massstab in dem Grade der Selbstverleugnung und Ueberwindung des Anreizes zum Gegentheil, zu Lieblosigkeit und Hass, und hiezu bietet nicht die Einsamkeit Gelegenheit, sondern nur der Verkehr mit anderen Menschen.

Rückblick auf Akt II.

Im zweiten Akt ist die Handlung auf Grund der im ersten exponirten Situation in eine Bewegung gekommen, durch welche der Konflikt zwischen der leidenschaftlichen Liebe des Templers zu Recha und dem auf der Möglichkeit der nahen Verwandtschaft beruhenden Widerstande Nathan's, der Hauptkonflikt des ganzen Drama's, zwar noch nicht herbeigeführt, ja nicht einmal in bestimmte Aussicht gestellt, aber doch seinem Ausbruch nahe gerückt ist.

Dieser Fortschritt vollzieht sich in der Mitte des Aktes, im fünften Auftritt, durch die Erörterungen über Partikularismus und Humanismus, welche das freundschaftliche Verhältniss zwischen Nathan und dem Tempelherrn begründen. Denn hierdurch ist das Vorurtheil hinweggeräumt, welches die nähere Bekanntschaft des Templers mit Recha verhindert, und bei dem feurigen Temperament und der durch die Erkenntniss der Weisheit und Güte Nathan's gehobenen Stimmung und den gespannten Erwartungen des Tempelherrn ist der Ausbruch einer leidenschaftlichen Liebe zu Recha so wahrscheinlich gemacht, dass sogar Nathan sich nicht enthalten kann, die Erwartung derselben gegen den Tempelherrn auszusprechen, womit sich seinem Blicke eine heitere Ferne aufschliesse, Worte, welche, wie wir später (IV, 4) noch sehen werden, für den Tempelherrn nichts weniger als verloren gegangen sind.

Von diesem Punkte der Handlung aus würden wir nichts weniger als einen ernstlichen Konflikt, sondern eher einen idyllischen Verlauf der Handlung erwarten, wenn nicht auf zwei Punkten eine gewisse Spannung und Besorgniss in uns erweckt würde. Einerseits sind wir darauf gespannt, welchen Eindruck der Besuch des Tempelherrn auf Recha machen wird, die zwar durch ihr bisheriges Verhalten in Betreff des Templers ein ungemein reizbares und zugleich tieffühlendes Gemüth offenbart, aber durch die Aeuserungen, zu welchen Nathan's prüfende Andeutungen sie im vierten Auftritt veranlasst haben, ebenso entschieden kundgegeben hat, dass sich für ihren Retter bis jetzt nur Dankbarkeit, nicht Liebe in ihrem Herzen regt. Andererseits werden wir durch die unruhige Bewegung, in welche der sonst so ruhige Nathan durch die auffallende Aehnlichkeit des Tempelherrn mit einem alten Bekannten, dem Namen nach zu schliessen, einem Deutschen, versetzt wird, darauf aufmerksam gemacht, dass über des Tempelherrn Abkunft oder Verwandtschaft ein Geheimniss schwebe, dessen Enthüllung Nathan's Hoffnung auf eine Verbindung desselben mit Recha vereiteln könne. Es könnte

ihm, so muss er selbst sich schon sagen, leicht begegnen, dass er bei seinen Forschungen mehr fände, als er zu finden wünschte.

So steht am Ende des Aktes die Handlung nach der Seite hin, auf welcher ihre Hauptverwicklung, die Schürzung des Knotens stattfinden soll.

Nach der zweiten Hauptseite hin, welcher die Handlung nach der Exposition des ersten Aktes sich zukehren wird, ist ebenfalls ein Fortschritt, ein Uebergang von der Anfangssituation zu der Haupthandlung angebahnt, sofern die Herbeiziehung Nathan's zu einem Darleihen an Saladin, welche Al-Hafi im ersten Akte uns nur als von weitem drohende Möglichkeit gezeigt hat, nunmehr in sichere Aussicht stellt und Saladin nun wirklich die Absicht hegt, den Juden zur Oeffnung seiner Kasse zu nöthigen, und durch die Beschickung Nathan's bereits den ersten Schritt zur Ausführung gethan hat. Doch ist nach dieser Seite hin jedenfalls kein ernstlicher Konflikt zu erwarten, da Nathan ja nach seinem Gespräch mit dem Tempelherrn vor Begierde brennt, dem Sultan nach Kräften beizustehen, und dieser, soweit wir ihn bereits aus seinem Auftreten und aus den Worten anderer Personen kennen, keiner unedlen Handlung gegen den edlen Nathan fähig ist. So können wir von dem Eingreifen Saladin's in die Handlung jetzt schon eher eine Mitwirkung zur Lösung des zu schürzenden Knotens als zur Schürzung desselben erwarten.

Hiernach lässt der Schluss des zweiten Aktes uns zwar nicht ohne eine gewisse Spannung auf die fernere Handlung; doch ist dieselbe, ganz dem in dem allgemeinen Theile unserer Erklärung besprochenen Zwecke und Plane gemäss, immerhin noch eine ziemlich gemässigte, so dass unser Interesse an der *Innenseite* der Handlung, an den in Geist und Gemüth der handelnden Personen lebenden Ideen, nicht durch das Interesse an dem *äusseren Verlauf* der Handlung beeinträchtigt oder überwogen wird. Hierin muss unsere Kritik vor der Tendenz des Dichters die Segel streichen; dagegen dürfen wir, ohne uns einer pedantischen Mäkelei schuldig zu machen, der Darstellung des Schachspiels den Vorwurf machen, dass sie zu weit ausgesponnen sei und den Gang der Handlung über Gebühr aufhalte.

Akt III.

Der ganze Akt enthält drei Scenen, von welchen die mittlere Nathan mit Saladin zusammenführt und zwar mit einem ähnlichen Erfolg, wie es das Gespräch Nathan's mit dem Tempelherrn im

mittleren Auftritte des zweiten Aktes errang: Nathan gewinnt die Hochachtung und Freundschaft Saladin's, wie er die des Templers gewann. In den beiden andern Scenen, welche jene umgeben, ist die Hauptperson der Tempelherr, dessen Liebe zu Recha durch den kurzen Besuch bei ihm in helle Flammen ausbricht und dann bei Nathan auf einen seinerseits unerwarteten Widerstand stösst, auf welchem der Hauptkonflikt der ganzen Handlung beruht.

Akt III. Scene 1. Auftritt 1.

Scene in Nathan's Hause.

Recha. Daja.

Recha spricht zuerst ihre Ungeduld darüber aus, dass der Tempelherr, den sie nach des Vaters Aeusserung jeden Augenblick erwarten dürfe, sie nun schon so lange vergeblich habe warten lassen, beruhigt sich aber mit der unstreitig von Nathan ihr eingeflössten Maxime, nicht dem Vergangenen zu sehr nachzuhangen, sondern in jedem nächsten Augenblicke zu leben. Ihre Sehnsucht nach der Zusammenkunft mit dem Tempelherrn bleibt dabei ungeschwächt; ja sie ist durch die Aufgebung des Engelglaubens nur noch lebhafter geworden, weil sie nunmehr weiss, sie könne ihrem Lebensretter als einem Menschen ihr Dankgefühl durch Thaten äussern, und dass in ihr Dankgefühl auch nicht die leiseste Spur von Geschlechtsliebe sich eingemischt hat, erkennen wir daraus, dass sie vor der Leere erschrickt, welche sie empfinden werde, wenn ihr Wunsch, dem Lebensretter zu danken, erfüllt sein werde.

Daja spricht die Erwartung aus, alsdann werde an die Stelle des erfüllten der von ihr gehegte Wunsch treten, sich in Europa und zwar in Händen zu wissen, die ihrer würdig seien.

Recha weist diesen Wunsch aus demselben Grunde, aus welchem Daja ihn hege, aus Anhänglichkeit eines jeden Menschen an sein Vaterland auf's Entschiedenste zurück, und als Daja auf eine besondere Fügung des Himmels hinweist, welcher der Mensch wollend oder nicht wollend gehorchen müsse, und bestimmter den Tempelherrn als den Mann bezeichnet, „durch welchen vielleicht sein Gott, für den er kämpfe", sie in das Land führen solle, für das sie geboren worden sei, verweist Recha, welche übrigens die letzte Andeutung nicht versteht, ihr die Vorstellung von einem Gotte, der einem Menschen eigne und für sich kämpfen lassen müsse, und überhaupt ihre überspannten christlichen Phantastereien und Redensarten, welche mit den vernünftigen Lehren ihres Vaters in grellem

Widerspruche stehen und auch ihr selbst durchaus nicht zusagen. Und als Daja besonders über die Bezeichnung des von ihr aufgebrachten Engelglaubens als einer Posse empfindlich wird, sucht sie ihre Pflegerin, in welcher sie trotz aller geistigen Beschränktheit doch eine wohlmeinende und anhängliche Gesinnung gegen sich nicht verkennt, zuerst dadurch zu beruhigen, dass sie von den Thaten und Leiden der christlichen Glaubenshelden mit aller Anerkennung spricht, als dasjenige aber, was sie an diesen schätze, nicht ihre Glaubensfestigkeit, sondern ihre Ergebenheit in Gott bezeichnet, welche von unserem Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhange. Mit der Bitte, sie möge doch endlich aufhören, der Erziehung ihres Vaters entgegenzuarbeiten, bricht sie das Gespräch ab, welches eine unpassende Einleitung zu dem erwarteten Besuche sei, nimmt aber diese letzte Bemerkung deshalb zurück, weil ihr doch unendlich daran liege, ob auch er etwa solche Ansichten hegen wird.

Der ganze, die Zusammenkunft Recha's mit dem Tempelherrn einleitende Auftritt zielt darauf ab, nicht nur das gegenwärtige innere Verhalten Recha's in Betreff des Tempelherrn darzulegen, sondern auch ihren Charakter überhaupt bestimmter zu zeichnen und klarer zu entfalten, als in der Anfangssituation möglich war. Von dem durch Daja ihr beigebrachten Engelglauben durch Nathan befreit, erweist sie sich jetzt als die würdige Schülerin desselben. Nicht nur dass sie die ohne Zweifel von ihm erhaltene Lehre, die Gegenwart und Zukunft nicht durch die Gedanken an vergangenes Leid zu beeinträchtigen, recht anzuwenden gelernt hat: sie zeigt sich auch erhaben über allen religiösen Partikularismus und über religiöse Glaubensvorstellungen, welche nur die Phantasie reizen, aber der Vernunft zuwiderlaufen, und setzt den Werth der sittlich guten That, welche auf Ergebenheit in Gott beruht, hoch über den Glauben an Gott, welchem sie im Grunde doch nur den Werth eines Wähnens über Gott zuschreibt.

So wird unser Geist auf's Neue auf die beiden Hauptbestandtheile der das ganze Gedicht durchziehenden Idee hingewendet. Zugleich bestätigt uns der Auftritt die bis zur Entäusserung des Selbstgefühls gesteigerte liebevolle Hingebung Recha's an den Mann, welchem sie mehr als die äusseren Güter des Lebens, welchem sie ihre ganze innere Bildung verdankt.

Daja zeigt sich uns von keiner neuen Seite; es tritt nur eine der bisher bemerklichen Eigenthümlichkeiten noch schärfer hervor: der ihrer geistigen Beschränktheit entsprechende christliche Glaubensstolz und Glaubenseifer, wodurch in uns die Vermuthung geweckt

oder genährt wird, sie werde sich doch noch bei Gelegenheit zur Enthüllung der christlichen Abkunft Recha's verleiten lassen.

Akt III. Auftritt 2.

Recha. Daja. Tempelherr.

Der Tempelherr wird durch die angenehme Erscheinung Recha's, welche aber noch durch die Vorzüge ihres Geistes und Gemüthes, die in ihrem Gespräch sofort an den Tag treten, von leidenschaftlicher Liebe zu ihr übermannt und dermassen in Verwirrung gesetzt, dass er sich, um wieder zu sich selbst zu kommen, unter dem Vorwand, Nathan aufzusuchen, plötzlich entfernt. Recha dagegen gewinnt im Laufe des Gesprächs immer grössere Ruhe und Besonnenheit. Im ersten Augenblick zwar droht der Eindruck der Erfüllung des so lange gehegten sehnlichen Wunsches sie zu überwältigen; aber sie fasst sich bald und will dem Tempelherrn zu seinen Füssen ihren Dank aussprechen. Aber der Unmuth, mit welchem er diese Dankesäusserung zurückweist und verhindert, erinnert sie sofort an die stolze und verächtlich spottende Weise, in welcher er früher Daja abgefertigt hat, nnd nachdem sie nicht ohne Bitterkeit versichert hat, ihr Dank gelte nicht ihm, sondern nur Gott, kann sie nicht umhin, ihm, um ihn für die Annahme des Dankes empfänglicher zu stimmen, die eigenen Worte zu wiederholen, mit welcher er gegen Daja seine hochherzige That zu einem blossen Werke des Zufalls herabgewürdigt hat, an dem sein Herz gar keinen Antheil habe.

Der Tempelherr fühlt jetzt, wo Recha's Erscheinung und die in ihrem Vorwurfe sich kundgebende Lebhaftigkeit ihres Geistes und Gemüthes einen alle seine Erwartung übersteigenden Eindruck auf ihn macht, tief das Unrecht seines früheren Verhaltens, bezeichnet dasselbe als eine Wirkung seines Kummers und Verdrusses und bittet Daja, ihn fernerhin besser bei Recha zu vertreten.

Diese äussert in der Form eines Vorwurfs über die frühere Verhehlung seines Kummers die herzlichste Theilnahme an demselben, was vollends den Tempelherrn so entzückt, dass er sie im liebevollsten Tone anredet und mit dem Bekenntniss, dass sie ihm jetzt als eine ganz andere erscheine, als beim Brande, sich in ihrer Anschauung verliert.

Recha dagegen, welche eine Zeit lang sich ebenfalls in seinen Anblick vertieft hat, findet ihn ganz unverändert und, um ihn in seiner Anschauung, welche ihr zuletzt doch peinlich werden muss, zu

unterbrechen, richtet sie an ihn die so nahe liegende Frage, wo er seitdem so lange gewesen sei; übrigens scheine er auch jetzt fast abwesend. Auf seine Bemerkung, er sei jetzt, wo er vielleicht nicht sein sollte, womit er wohl nur den ihn peinigenden Zwiespalt zwischen seiner erwachenden Liebe und seinem Ordensgelübde meinen kann, setzt sie scherzend hinzu, wenn das auch von der Vergangenheit gelten solle, so sei das nicht gut.

Seine Antwort, dass er auf dem Berge Sinai gewesen sei, dessen Namen er in seiner Verwirrung kaum zu finden weiss, regt sie zu einer lebhaften Frage an, welche er ebenso lebhaft unterbricht und, wohl ohne besonderen Zweck, nur in Erinnerung daran, dass sie die von ihm begleiteten Pilger zu seinem Verdruss oder Spott am meisten beschäftigt haben mögen, dahin ergänzt, dass sie wohl wissen wolle, ob wirklich daselbst noch der Ort zu sehen sei, wo Moses vor Gott gestanden habe. Sollte der Tempelherr diese Frage der Schülerin Nathan's ernstlich zugetraut haben, was wohl kaum anzunehmen ist, so würde er sofort beschämt werden durch ihre verneinende Antwort und den sie begründenden Zusatz: „wo er stand, stand er vor Gott", wodurch sie so einfach schön ihre reinere Auffassung Gottes als des Allgegenwärtigen kund giebt.

Sie hat nur wissen wollen, ob das Gerede, dass es weniger mühsam sei, auf diesen Berg hinauf-, als herabzusteigen, wahr sei. Ehe sie aber eine Antwort hierauf erwartet, drängt sich ihr die Frage auf, warum der Ritter sich von ihr abgewendet habe. Da sie dessen aufrichtigem Bekenntniss, er wolle sie lieber hören als sehen, d. h. er wolle nicht durch ihren reizenden Anblick in dem Genuss ihrer Rede gestört werden, keinen Glauben schenken will und (wohl um ihre Prüfung fortzusetzen) die Vermuthung ausspricht, er wolle nur sein Lächeln über ihre Einfalt vor ihr verbergen, muss er ihr freilich wieder in die Augen sehen. Aber nun schlägt sie zuerst in Verwirrung über einen Blick, dessen Ausdruck ihre mädchenhafte Unschuld nicht zu deuten vermag, die Augen nieder; dann aber entlockt ihr, bei ihrer sonstigen Unbefangenheit, sein ihr unerklärliches Verhalten ein Lächeln, welches sie in ihrem natürlichen Anstandsgefühl zu unterdrücken sucht.

Der Tempelherr, wohl durch Nathan's Hindeutung auf eine heitere Ferne verleitet, glaubt in diesem Verhalten ihre Liebe zu ihm zu lesen und will ihr dies zur Erleichterung des Geständnisses zu verstehen geben, und zu demselben Zwecke wohl deutet er auf seine Liebe dadurch hin, dass er ihr Nathan's Worte: „Kennt sie nur erst" als wahr bekräftigt. Da aber Recha durch ihre ganz unbefangene Aufforderung, diese Worte zu wiederholen, verräth, dass sie dieselben

nicht verstehe, überwältigt ihn die durch seinen inneren Kampf entstandene Verwirrung dermassen, dass er unter dem Vorgeben, Nathan warte beim Kloster auf ihn, und mit dem für Recha wiederum unverständlichen Ausrufe, sein Bleiben habe Gefahr für ihn, für Recha und Dāja und für Nathan selbst, sich schleunigst entfernt.

Der Tempelherr erscheint uns in diesem Auftritt von keiner wesentlich neuen Seite. Wir kennen ihn bereits als einen lebhaften und feurigen Jüngling, der leicht aus einem Extrem in ein anderes verfällt, und so kann uns das plötzliche Auflodern einer leidenschaftlichen Liebe zu Recha nicht befremden, um so weniger, da er schon durch Nathan für sie eingenommen ist. Einen gewissen Umschlag aus einem Extreme in's andere gewahren wir auch bei Recha, nur in entgegengesetzter Richtung; denn bei ihr hat die heisse Sehnsucht nach ihrem Lebensretter in Folge seines Besuches einer wohlthuenden Ruhe Platz gemacht.

Man hat von gewisser Seite in diesem ganzen Auftritt Wärme der Empfindung und individuelle Wahrheit vermisst. Ich glaube, mit Unrecht. Nach dem Bisherigen berechtigt uns nichts, bei Recha eine aufkeimende Liebe zu dem Tempelherrn vorauszusetzen; alles deutet vielmehr auf reines Dankgefühl als auf das sie allein beherrschende Pathos hin. Dieses war es, welches sie unter der Mitwirkung der von Daja gereizten Phantasie zu dem Engelglauben brachte, und nach Beseitigung dieser Schwärmerei durch Nathan hat das Dankgefühl nur um so reiner und lebhafter in ihr sich ausgebildet, da ihr, wie bemerkt, nunmehr die angenehmste Pflichterfüllung in der Bethätigung ihrer Dankbarkeit an einem Menschen wirklich in Aussicht gestellt ist. Auch hat sie ja durch ihre Aeusserungen gegen Nathan zu Anfang des vierten Auftritts im zweiten Akte und gegen Daja zu Anfang des dritten Aktes unzweideutig zu erkennen gegeben, dass sich kein anderes Gefühl als dieses in ihrer Brust regt. Und nun soll ein Mädchen von solcher Herzensreinheit, welches, wie wir voraussetzen, ja nach einer Aeusserung Nathan's in II, 4, bestimmt annehmen müssen, das Gefühl der Geschlechtsliebe überhaupt noch gar nicht kennt, durch den Anblick des Tempelherrn plötzlich in Liebe zu ihm entbrennen? Möglich wäre dies allerdings, psychologisch gefordert aber durchaus nicht, zumal bei dem unbeholfenen, verwirrten und ihr meist unverständlichen Benehmen des Ritters. Dieses fordert vielmehr zu seiner Enträthselung ihre Verstandesthätigkeit heraus, und wenn sie damit auch nicht zum Verständniss ihres wunderlichen Retters gelangt, so hilft ihr doch ausser der Unbefangenheit ihres Herzens die Klarheit und Gewandtheit, zu welcher Nathan ihren Geist herangebildet hat, über alle eigene Verwirrung hinweg und

setzt sie sogar in den Stand, den Ton des heiteren Scherzes anzustimmen, welchen wir bei Nathan bis zum Humor gesteigert finden. Kalt aber ist sie deshalb gegen den Tempelherrn durchaus nicht geworden. Dies sehen wir aus

Akt III. Auftritt 3.

Recha. Daja.

welcher überhaupt nur dazu dient, den Eindruck zu offenbaren, den des Templers Verhalten auf Recha und Daja hervorgebracht hat. Für Recha ist dasselbe unverständlich geblieben; Daja hat es ganz richtig verstanden, kann dafür aber Recha's Verhalten nicht begreifen. Sie zweifelt nämlich nicht im Entferntesten an Recha's Gegenliebe und empfiehlt ihr, nicht durch allzulange und allzustrenge Zurückhaltung ihm die Unruhe, welche er ihr gemacht habe, zu vergelten. Recha aber ist selbst befremdet darüber, „wie auf einen solchen Sturm in ihrem Herzen so eine Stille plötzlich folgen können.“ Der Tempelherr wird ihr ewig werth, ja werther als ihr Leben bleiben; die heftige Aufregung aber, in welche vor der Zusammenkunft der blosse Gedanke an ihn sie versetzt hat, wird nicht wiederkehren. Kalt ist sie desshalb nicht: „sie sieht nicht minder gern, was sie mit Ruhe sieht.“

Hiernach lässt sich die Bedeutung der drei Auftritte der ersten Scene dahin zusammenfassen, dass der Besuch des Tempelherrn bei Recha durch Erweckung seiner leidenschaftlichen Liebe zu ihr den Hauptkonflikt der Handlung begründet. Welche Richtung derselbe annehmen wird, darüber können wir freilich vorderhand nur entfernte Vermuthungen hegen. Als Gegensatz zu der Liebe des Tempelherrn ist uns einstweilen ebenso der Mangel der Gegenliebe Recha's als die Besorgniss Nathan's wegen der geheimnissvollen Abkunft des Templers angedeutet. Dass die letztere es ist, durch welche der Hauptkampf entbrennt, werden wir in der dritten Scene des Aktes erfahren. Zuvor aber führt der Dichter Nathan mit derjenigen Person zusammen, welche in dem die Katastrophe des Drama's bildenden Liebesbunde der Bekenner verschiedener positiver Religionen als die dritte aufzutreten bestimmt ist, mit Saladin.

Für die Wichtigkeit, welche diese Begegnung mehr noch für die vollständige Entwicklung der Idee als für die der dramatischen Handlung hat, ist es bezeichnend, dass der Dichter [illegible] in die Mitte des dritten Aktes und somit des ganzen Dramas gestellt hat.

Akt III. Scene 2.

Audienzsaal im Palaste des Sultans.

Von den vier Auftritten, welche in diese Scene fallen, leitet der erste nur das im zweiten dem Nathan durch Saladin vorzulegende Problem ein, der dritte die Lösung desselben durch Nathan im vierten Auftritt.

Akt III. Auftritt 4.

Saladin. Sittah.

Es bestätigt sich uns zunächst, was wir schon aus den Worten Sittah's am Schlusse der ersten Scene des zweiten Aktes vermuthen konnten, dass diese es ist, welche ihren Bruder bewogen hat, Nathan zu sich zu entbieten, um ihn zu einem Darleihen zu nöthigen.

Saladin's edle und gerade Natur sträubt sich gegen die Ausführung des von Sittah angelegten Planes; er möchte, die Sache wäre schon vorüber, und darum zeigt er sich gleich beim Eintritt ungeduldig darüber, dass der Jude so lange auf sich warten lasse, und er hält es der Schwester im Tone des Vorwurfs vor, dass sie ihn dazu verleitet habe, einem Menschen, und zwar einem Juden, einem ihm gegenüber so schwachen und furchtsamen Menschen, eine Falle zu legen, und noch dazu, um sich die kleinste aller Kleinigkeiten, Geld zu verschaffen.

Sittah weist, um seine Bedenken zu beschwichtigen, zuerst auf die Wichtigkeit des Geldes hin, welche Saladin zu seinem grossen Bedauern zugestehen muss. Am peinlichsten und beschämendsten wird ihm sein Verhalten gegen Nathan sein, wenn dieser wirklich der gute, vernünftige Mann ist, wie der Derwisch ihn ehedem der Schwester beschrieben hat. Diese beruhigt ihn hierüber durch die Bemerkung, die Schlinge gelte ja nur dem geizigen Juden, nicht dem guten und weisen Menschen; der werde das Geld ohnehin gerne geben, und die Klugheit, mit welcher er der Schlinge ausweichen, oder die Dreistigkeit, mit welcher er sie zerreissen werde, müsse ihm noch ein besonderes Vergnügen gewähren. Vor dem gemeinen Juden aber brauche er sich nicht zu schämen, denn der beurtheile alle Menschen nur nach sich und verachte oder belächle jeden, der sich besser zeige.

Ueber diese letztere Erwägung kann sich freilich Saladin eines auf moralischen Unwillen gegründeten Spottes nicht enthalten; auch lässt er Sittah's Beschönigung nicht gelten und bricht ab mit dem

Ausdruck der bei seinen moralischen Bedenken fast in ihr Gegentheil umschlagenden Besorgniss, dass er zu plump sei, die ihm zugedachte List durchzuführen.

Sittah ermuthigt ihn auch hierüber durch den halb spöttischen Vorhalt, dass die Männer sich auf die List gerade so gut verstehen, wie die Weiber, und sich nur aus Stolz derselben schämen.

Saladin giebt ihr den Spott damit zurück, dass er den Weibern vorwirft, sie suchten die Männer gerne zu sich herabzuziehen; er heisst sie gehen und da sie lieber bleiben oder im Nebenzimmer horchen will, verbietet er ihr beides, um weniger befangen zu sein.

Akt III. Auftritt 5.

Saladin. Nathan.

Saladin legt Nathan nach einem Vorgespräch, welches ihm bereits von dessen scharfem und feinem Geiste nicht minder, wie von seiner Bescheidenheit Proben giebt, die Frage vor, welche von den drei Religionen die wahre sei, das Christenthum, das Judenthum oder der Islam, und giebt ihm, da er ihn stutzen sieht, eine kleine Frist zur Ueberlegung.

Nathan enttäuscht den Sultan, welcher die anstandsmässige Zurückhaltung des Juden für Furcht hält, mit den fein schmeichelnden Worten: „die bleibe deinem Feinde.“ Auf den Namen des Weisen, den nach Saladin's Behauptung das Volk ihm beigelegt hat, legt er keinen Werth, sofern das Volk damit wohl nur den Klugen meine, d. h. den, der sich auf seinen Vortheil gut verstehe.

Saladin, um seine Behauptung, dass Nathan mit Recht der Weise genannt werde, aufrecht zu erhalten, bemerkt, dass das Volk damit doch den wahren Vortheil meine, und glaubt ihn dadurch zu dem Eingeständniss zu treiben, dass er den Namen des Weisen wirklich verdiene.

Nathan aber weicht ihm auch jetzt noch aus. Zwar hat auch er die Ueberzeugung, dass in der Weisheit der wahre Vortheil des Menschen liege, und verleugnen kann er diese Ueberzeugung nicht. Um aber Saladin abzuhalten, die Anwendung davon auf ihn zu machen, bezeichnet er den, welcher sich auf seinen wahren Vortheil versteht, mit einem anrüchigen Worte als den eigennützigsten:

> „Dann freilich wär' der eigennützigste der klügste,
> Dann wäre klug und weise nur eins.“

Saladin lässt ihm auch diese Wendung nicht gelten, da er sich zur Begründung seiner Hauptfrage darauf berufen will, dass Nathan

ein Weiser sei, und behauptet im Grunde mit Recht, da Nathan jetzt nur noch einen Wortstreit führt, dass dieser damit beweise, was er in Abrede stelle, nämlich dass er weise sei. Denn der wahre Vortheil, den das Volk nicht kenne, sei gewiss ihm bekannt, oder er habe, was allein schon zu dem Namen des Weisen berechtige, nach Erkenntniss desselben gestrebt.

Da Nathan hiernach, was ihm einzig noch übrig bleibt, dem Namen des Weisen den Werth deshalb abspricht, weil jeder sich für einen Weisen halte, sieht Saladin wohl ein, dass er in dialektischer Fertigkeit an Nathan den Meister gefunden hat, und macht den Aeusserungen seiner Bescheidenheit ganz kurz damit ein Ende, dass er erklärt, zur Sache übergehen zu wollen, und fordert von vornherein den Juden zur Aufrichtigkeit auf.

Dieser giebt ihm die Versicherung, dass er ihn gut bedienen werde, und da er nicht von sich aus darauf hinzudeuten wagt, dass Saladin seines Geldes bedürftig sei, so verspricht er ihm, was ihm als Kaufmann am nächsten liegt: die besten Waaren zu den billigsten Preisen. Als Saladin hievon nichts wissen will, spricht er die Vermuthung aus, der Sultan wünsche von ihm Auskunft über allfällige Bewegungen des Feindes, die er auf seiner Reise wahrgenommen. Saladin aber heischt seinen Unterricht in ganz was Anderm. „Da du nun so weise bist — so leitet er seinem Plane gemäss sein Verlangen ein — so sage mir doch einmal: was für ein Glaube, was für ein Gesetz hat dir am meisten eingeleuchtet?“

Nathan ist über diese Zumuthung aus doppeltem Grunde betroffen. Erstens muss es ihm auffallen, dass der Sultan, von welchem er nur die Aufforderung zu einem Geldgeschäft erwartet, überhaupt eine rein theoretische Frage an ihn richtet. Dahinter kann eine Falle liegen. Und zweitens weiss er im ersten Augenblick wirklich nicht, wie er diese Frage beantworten soll. Denn bei dem geringen Gewicht, welches er der in Gesinnung und That sich offenbarenden echten Religion gegenüber auf den Glauben legt, hat er wohl noch nie den Werth, welchen die verschiedenen Glaubenslehren an sich haben mögen, gegen einander abgewogen. Die Frage ist für ihn bisher noch nicht erheblich gewesen. Er sucht daher auszuweichen durch Berufung auf die Thatsache, dass er ein Jude sei.

Saladin aber lässt sich damit nicht abspeisen; ein Weiser, wie Nathan, habe gewiss über die von ihm aufgeworfene Frage nachgedacht, wozu er als Sultan keine Zeit gehabt. Da aber Nathan immer noch stutzt und ihn mit den Augen wägt, so giebt er ihm, immer aber noch stürmisch drängend, eine kurze Bedenkzeit und entfernt sich, um zugleich nachzusehen, ob Sittah gelauscht hat.

Akt III. Auftritt 6.

Nathan.

In dem nun folgenden Monolog offenbart uns Nathan den Eindruck, welchen das befremdende Verlangen des Sultans auf ihn macht, und den Entschluss und Plan, zu welchem er auf Grund der darüber angestellten Erwägungen gelangt.

Vor Allem fällt es ihm auf, dass Saladin zwar nicht Geld, wohl aber Wahrheit in derselben Weise haben will, wie man Geld einstreicht, ohne weitere Bemühung, möglichst leicht und rasch, d. h. um ohne Bild zu reden, ohne sie durch Forschung und Prüfung selbst zu erwerben. Ein solches Verlangen erscheint ihm als jüdisch im schlimmen Sinne des Wortes. Das ist ihm verdächtig, weist auf eine unredliche Absicht hin. Bei seiner Neigung, von allen Menschen so lange als möglich das Beste zu denken, sucht er zwar diesen Verdacht noch abzuweisen; aber die Erwägung, dass für einen Grossen nichts zu klein sei und dass Saladin mit seiner Frage so ohne alle weitere Begründung und so ungestüm herausgeplatzt ist, nöthigt ihn, einstweilen an dem Verdacht festzuhalten. Er muss deshalb behutsam gehen. Aber wie? In die Falle gehen, d. h. dem Sultan Anstoss und dadurch Anlass oder Vorwand zu irgend einer Gewaltthat gegen ihn geben mag er nicht, und die Unwahrheit sagen ist auch nicht seine Sache. Vorsicht und Wahrheitsliebe mit einander zu verbinden, das ist die Aufgabe. Beide Rücksichten verbieten ihm, die gestellte Frage geradezu zu beantworten, d. h. irgend einer der drei positiven Religionen vor der andern den Vorzug zu geben. Als Stockjude, d. h. als ein Jude, der stocksteif an seinem Glauben als dem allein wahren festhält, darf er nicht auftreten; denn 1) würde er dadurch Saladin's Religion als falsch bezeichnen, und das wäre unvorsichtig; und 2) wäre es unwahr, denn er ist eben kein Stockjude, sondern ist überzeugt, dass die Bekenner aller positiven Religionen gute Menschen sein, also die wahre Religion erlangen und besitzen können, der positive Glaube aber als etwas Ueberliefertes und theoretisch Erkanntes noch nicht die wahre Religion ist. „Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder." Denn 1) „wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen: warum kein Muselmann?" Dann müsste er seine Gründe gegen den Islam, also die Mängel und Nachtheile desselben angeben. Und 2) würde dies auch nicht seiner Gesinnung entsprechen. Denn wenn er sich einmal zu einer bestimmten positiven Religion bekennen soll, giebt er allerdings der mosaischen den Vorzug, weil das ebenso

natürliche als heilige Band der Pietät gegen seine Eltern und Angehörigen ihn an diese knüpft.

Hiernach entwirft er seinen Plan. In erster Linie wird er die Bestimmung eines Werthunterschiedes zwischen den Glaubenssätzen und Gesetzen der verschiedenen positiven Religionen ablehnen und wenn Saladin's Benehmen dabei seinen Verdacht bestätigt, sich hierauf beschränken. Merkt er aber, dass Saladin sich aufrichtig für die Sache selbst interessirt und für Verständniss und Anerkennung der vollen Wahrheit empfänglich ist, so wird er auf eine weitere Begründung dieser ablehnenden Antwort eingehen und die volle Wahrheit aussprechen, dass jeder den von seinen Vätern ererbten Glauben vor allen andern heilig halten soll, dass aber nicht in dem Glauben an Gott, sondern in der Ergebenheit an Gott das wahre Wesen der Religion besteht.

Um aber nöthigen Falls seine Antwort gleich nach seinem ersten Satze schliessen zu können und Saladin, dessen religiösen Standpunkt er noch nicht hinlänglich kennt, nicht durch unvermitteltes Aussprechen desselben in seiner nackten Allgemeinheit stössig zu machen, sondern ihn zuerst zu eigenem Nachdenken anzuregen, will er seine ganze Lehre in ein Märchen einkleiden, dessen Grundzüge sich sogleich mit Leichtigkeit seiner Phantasie darstellen. (K. Fischer, 128 ff.)

Diese Gedanken reifen schneller, als sie hier ausgesprochen werden können, in dem Geiste Nathan's. Sie sind der Inhalt des echt Lessing'schen Gedankenstrichs, welcher nach den zuletzt angeführten Worten: „warum kein Muselmann?“ steht. Das Märchen ist nunmehr in seinem Kopfe fertig, und mit voller Zuversicht und Ruhe erwartet er die Zurückkunft Saladin's.

Akt III. Auftritt 7.

Nathan. Saladin.

Den Hauptinhalt dieses Auftritts, die den Grundgedanken des Drama's theils sinnbildlich, theils unmittelbar darstellende Erzählung von den drei Ringen haben wir bereits im allgemeinen Theil unserer Einleitung erklärt und gegen Vorwürfe in Schutz genommen. Es bleibt uns hiernach nur noch übrig, auf die dramatische Handlung, in welche jene Erzählung eingeflochten ist, etwas näher einzugehen, als zur Erklärung des Inhalts nöthig war.

Saladin hat, während Nathan allein war, nachgesehen, ob Sittah im Nebenzimmer lauscht, und falls er sie dabei ertappt hat, was ziemlich wahrscheinlich ist, sie vertrieben. Das Feld ist rein. Er kann nun unbefangener seine Rolle Nathan gegenüber durchführen.

Zu Anfang zeigt er sich gegen Nathan ebenso gebieterisch drängend, wie vorher, hält es aber für nöthig, Nathan durch die Versicherung, dass niemand sie höre, zu beruhigen und zur Offenheit zu bewegen.

Nathan ist jetzt, nachdem er seine Lage und Aufgabe überlegt hat und der Plan zur Lösung ihm klar und bestimmt vorschwebt, seiner Sache so gewiss, dass er die ganze Welt als Zeuge seiner Worte nicht scheut.

Saladin bezeichnet diese Aeusserung als einen neuen Beweis für Nathan's Weisheit und preist den Muth, welcher für die Wahrheit alles, selbst das Leben auf's Spiel setzt; er deutet mit diesen Worten darauf hin, dass im vorliegenden Falle wirklich Gefahr für Nathan vorhanden sei, um ihn auf die Probe zu stellen, ob er wirklich so muthig sei, als er zu verstehen gebe.

Wenn Nathan diesen Satz durch den Zusatz beschränkt: „ja, ja, wenn's nöthig ist und nützt“, so erkennen wir auch hierin ganz Lessing, welcher in der ersten Nummer der Dramaturgie sich sehr entschieden gegen alles zweck- und nutzlose Märtyrerthum ausspricht.

Saladin bemerkt auf Nathan's allerdings ebenso weisen als klugen Zusatz, von nun an, d. h. da er nunmehr bei einem so weisen Manne sich jederzeit Raths erholen könne und gleich jetzt über eine so hochwichtige Frage Bescheid zu gewärtigen habe, — von nun an dürfe er hoffen, einen seiner Titel: Verbesserer der Welt und des Gesetzes, den er wirklich führte, mit Recht zu führen.

Nathan aber bittet um die Erlaubniss, ihm, ehe er mit der baaren Wahrheit herausgehe, ein Geschichtchen erzählen zu dürfen, was Saladin als echter Orientale gern annimmt.

Nathan's Bemerkung, gut zu erzählen sei freilich seine Sache nicht, bestätigt, was Lessing an Ramler geschrieben hat, nämlich: die Erzählung von den Ringen sei ihm wirklich am sauersten geworden. Nun, wir merken der fertigen Erzählung den Schweiss, den sie gekostet hat, nicht an und müssen in ihr ein Muster von Einfachheit und Knappheit nach Aesop's Vorbild erkennen, indem, wie Lessing für die Fabel ausdrücklich verlangt, in der Handlung nichts enthalten ist, als was zur Veranschaulichung irgend eines wesentlichen Moments der Idee gefordert wird.

Nachdem Saladin diese neue Aeusserung von Nathan's stolzer Bescheidenheit zurückgewiesen und auf's Neue dringend zur Erzählung aufgefordert hat, beginnt dieser und führt sie, den Sultan scharf beobachtend und zuweilen ausdrücklich zur Aufmerksamkeit mahnend, bis zu dem Punkte, wo er sich entschuldigt, die Frage

nach dem Werthunterschiede der drei positiven Religionen nicht beantworten zu können.

Saladin kann sich mit dieser ihm noch nichts sagenden Antwort nicht so begnügen, wie der Sultan in der Novelle, und beruft sich mit Nachdruck auf die schon äusserlich erkennbaren Unterschiede der drei Religionen. Denn er hat der von Sittah ihm eingegebenen Frage ein wirkliches, aufrichtiges Interesse abgewonnen, welches freilich verräth, dass seine Auffassung von derjenigen Nathan's noch weit entfernt ist; er legt nämlich dem Glaubensunterschiede bei all seiner Duldsamkeit doch immer noch einen grösseren Werth bei, als dieser.

Der auf jede Aeusserung des Sultans aufmerksame Nathan findet sich durch dieses Interesse desselben für die Sache selbst bewogen, darauf hinzuweisen, dass alle positiven Religionen sich auf Geschichte gründen, und leitet daraus, dass diese allein auf Treu' und Glauben angenommen werden müsse, die zu gegenseitiger Duldung auffordernde natürliche Berechtigung der Anhänglichkeit eines jeden an den Glauben seiner Väter ab. Und nachdem er die Versicherung gewonnen hat, dass diese Sätze bei Saladin volle Anerkennung gefunden haben, spricht er auch und zwar zuletzt in den Worten des Richters ohne alle bildliche Hülle seine höchste Wahrheit aus, dass die wahre Religion nur diejenige sei, welche sich in liebevollen Handlungen bewähre.

Der bescheidene Richter hat nach Nathan's Erzählung die zu hoffende Herrschaft dieser Religion und die Möglichkeit der Entscheidung darüber, ob sie eingetreten sei, in eine ferne Zukunft verlegt. Nathan selbst aber schliesst mit der Frage an den Sultan, ob *er* sich berufen fühle, *jetzt bereits* sein Urtheil auszusprechen.

Und Saladin, der zu Anfang der ganzen Scene noch mit dem vollen Bewusstsein der Ueberlegenheit des Sultans über den Unterthan aufgetreten ist, fühlt sich von der Wahrheit der Worte des Richters, welche zu hören ihn dringend verlangt und denen er bereits in begeisterten Ausrufen seinen Beifall gezollt hat, und vollends von der letzten Anfrage Nathan's so überwältigt und zerknirscht, dass er sich nunmehr zu dem Ausruf gedrungen fühlt: „Ich Staub? Ich Nichts?" und er will mit dem Bekenntniss, dass die Zeit des von dem bescheidenen Richter angekündigten weiseren Richters noch nicht gekommen sei, Nathan entlassen, bittet ihn aber zugleich um seine Freundschaft.

In dieser Wirkung auf Saladin liegt die dramatische Bedeutung und Berechtigung der Erzählung von den drei Ringen, ihr organischer Zusammenhang mit der dramatischen Handlung.

Ueberwältigt von dem Eindruck der in Nathans Erzählung ausgesprochenen Wahrheiten hat Saladin ganz und gar den ursprünglichen Zweck, zu welchem er Nathan zu sich gerufen, aus dem Auge verloren oder als unwürdig aufgegeben, und jetzt ist es Nathan, welcher ihn darauf zurückführt, um sich ihm für die Rettung des Tempelherrn dankbar zu erweisen und zugleich die Rede auf diesen zu lenken, welcher ungeduldig der Entscheidung seines Lebenslooses durch den Sultan entgegensieht.

Da Saladin ihm entschieden erklärt, er habe ihm weiter nichts zu sagen, stellt er ihm zartsinniger Weise seine Kasse zu Gebote in Form einer Bitte, deren Erfüllung er in seinem eigenen materiellen Interesse wünschen müsse. Und als Saladin ihm beschämt eingesteht, dass er allerdings im Begriffe gewesen sei, ihn um ein Darlehen zu ersuchen: ist Nathan hocherfreut darüber und bringt mit einer geschickten Wendung das Gespräch auf den Tempelherrn. Dieser nämlich sei Schuld, dass Nathan ihm nicht seine ganze Baarschaft schicken könne; denn er habe diesem vorher noch einen grossen Posten zu bezahlen.

Saladin erkundigt sich lebhaft nach dem Jüngling, den er schon vergessen hatte, und als er von Nathan erfährt, dass er dessen Tochter mit Gefahr des neu erhaltenen Lebens aus dem Feuer gerettet hat, fordert er Nathan dringend auf, ihn baldigst zu ihm zu führen, damit auch seine Schwester das Ebenbild des ihr unbekannten Bruders sehe, von welchem er ihr so viel erzählt habe.

In dieser Aufforderung ist das letzte dramatische Ziel des Auftritts enthalten und setzt sich die Wirkung der Erzählung Nathan's auf den Verlauf der Handlung fort.

Nathan hat in der ganzen Scene auf's Neue seine Weisheit, seine Vorsicht und seinen scharfen Verstand, seine Herzensgüte und freigebige Dankbarkeit und zugleich die Geistesgegenwart und den Muth bewährt, welchen geistige Klarheit und Sicherheit in Verbindung mit einem guten Gewissen verleiht.

Saladin steht ihm an geistiger Bildung und Gedankentiefe weit nach; die Aufnahme aber, welche Nathan's Worte bei ihm finden, ist ein glänzendes Zeugniss für seine geistige Bildungsfähigkeit und die edle Natur seines Gemüthes.

Akt III. Scene 3.

Unter den Palmen, in der Nähe des Klosters, wo der Tempelherr Nathan's wartet.

Diese Scene knüpft den Faden der Handlung der ersten Scene des Aktes, welcher durch die zweite Scene abgebrochen wurde,

wieder an und spinnt ihn fort bis zum Ausbruch des Hauptkonflikts zwischen dem Tempelherrn und Nathan.

Akt III. Auftritt 8.

Tempelherr (allein).

Der Tempelherr offenbart uns in seinem Monolog den Eindruck, welchen Recha's persönliche Erscheinung und Reden auf ihn gemacht haben. Wie lebhaft sich auch das Bewusstsein seiner Ordenspflicht dagegen gesträubt hat, er muss sich bekennen, dass der christliche Tempelherr das Judenmädchen liebt. Die Sophistik der Leidenschaft hilft ihm bald über die derselben entgegentretenden Bedenken hinweg. Die Schranke, welche Christenthum und Judenthum zwischen ihm und Recha aufgerichtet, hat er ohnehin schon als ein Vorurtheil niedergerissen, und jetzt redet er sich ein, seit seiner Gefangennahme und Begnadigung durch Saladin gehöre er dem Tempelorden nicht mehr an. So befreit, fühlt er sich noch heimischer unter dem vaterländischen Himmel; denn so viel hat man ihm von seiner Herkunft wissen lassen, dass sein Vater ein Muselmann gewesen sei, welcher sich mit einer Christin vermählt habe und ihr zu Liebe zum Christenthum übergetreten sei. So bestärkt ihn auch das Beispiel seines Vaters in dem Vorsatz, seine Liebe zu dem Judenmädchen walten zu lassen und sich mit ihr zu vermählen. An der Zustimmung des Vaters kann es ihm nach dessen eigenen Aeusserungen ja nicht fehlen, und da er diesen gerade von Saladin auf sich zukommen sieht, ist er entschlossen, sofort um die Hand seiner vermeintlichen Tochter zu werben.

Einen wesentlichen neuen Zug im Charakter des Tempelherrn kehrt auch dieser Auftritt nicht heraus. Seine aus Verachtung des jüdischen Glaubensstolzes und der jüdischen Intoleranz hervorgegangene Intoleranz gegen das gesammte jüdische Volk, welche sich zu einem Vorurtheil gegen alle demselben angehörigen Individuen ausgebildet hatte, ist durch die Bekanntschaft mit Nathan überwunden, und es ist nur ein ganz natürlicher und unmittelbar sich anschliessender zweiter Schritt in derselben Richtung, wenn Recha's vermeintliches Judenthum ihm durchaus kein Bedenken macht. Das ihn jetzt beherrschende Pathos ist die Liebe zu Recha, welche mit der Begeisterung für Nathan und dem Vertrauen zu ihm Hand in Hand geht.

Akt III. Auftritt 9.

Nathan. Tempelherr.

Die heitere Zuversicht, in welcher wir den Tempelherrn zu Ende seines Monologs erblickt, wird in seiner nunmehrigen zweiten Begegnung mit Nathan durch dessen Zögern, ihm die Hand Recha's sofort zuzusagen, zwar getrübt, aber noch nicht ernstlich erschüttert.

Nathan theilt dem Tempelherrn sofort mit, dass Saladin, dessen Verhalten ihn mit der grössten Hochachtung erfüllt hat, ihn ungesäumt sprechen wolle, und er fordert ihn auf, ihn nach Hause zu begleiten, wo er noch etwas zu verfügen, nämlich das Geld für den Sultan zu rüsten hat; von dort will er dann mit ihm zu Saladin gehen.

Der Tempelherr weigert sich, sein Haus wieder zu betreten, ehe er ihn als seinen Sohn anerkennen wolle. Nathan kann es in seiner Ungewissheit über des Templers Abkunft nicht über sich gewinnen, ihn als Sohn zu begrüssen, auch nicht, als dieser ihn beschwört, dem ältesten natürlichen Bande der Liebe zwischen Mann und Weib nicht die spätere Fessel des positiven religiösen Glaubens vorzuziehen, und ihm, freilich irrthümlich, vorhält, dass wohl schon Erkenntlichkeit der Liebe den Weg zum Herzen der Tochter gebahnt habe. Als Nathan von Ueberraschung spricht, beruft sich der Tempelherr auf dessen eigene Gedanken, d. h. auf die Aeusserung, dass sich durch die zu erwartende Bekanntschaft des Ritters mit Recha seinem Blicke eine heitere Ferne aufschliesse.

So gedrängt, beruft sich hinwieder Nathan, dem auf Grund der Persönlichkeit und des Namens Stauffen die Möglichkeit einer allzunahen Verwandtschaft des Tempelherrn mit Recha vorschwebt, auf seine Ungewissheit darüber, was für ein Stauffen des Templers Vater gewesen sei.

Der Tempelherr, den die Ungeduld der Leidenschaft in diesem Augenblick zu ruhiger Ueberlegung und besonnenem Urtheil unfähig macht, deutet Nathan's Bemerkung auf blosse Neugierde, und der sein reizbares und jugendlich bewegliches Herz ergreifende Unmuth, mit welchem zugleich ein gewisses Misstrauen aufkeimt, hält ihn entschiedener als das erste Mal ab, seinen wahren Namen Leu von Filneck zu nennen. Auf Nathan's Mittheilung, dass er selbst ehemals einen Stauffen gekannt habe — er meint damit des Tempelherrn Oheim mütterlicherseits — deutet er ausweichend darauf hin, dass vielleicht sein Vater auch so geheissen habe. Nathan bemerkt ihm hierauf, der ihm bekannte Stauffen könne nicht sein Vater sein;

denn der sei Templer und nie vermählt gewesen. Der Tempelherr lässt ihm diese Einwendung nicht gelten, und da er, durch Nathan's ausweichende Antwort misstrauisch gemacht, sich nicht dazu entschliessen kann, seinen wahren Vater zu nennen, überlässt er es Nathan, ihn für einen Bastard jenes Templers zu halten, und da er in seiner gereizten Stimmung wähnt, Nathan sei auf seine jüdische Abkunft stolz und verachte ihn als Christen, so ergiesst er sich sogar in bitteren Spott hierüber.

Nathan sieht wohl ein, dass es nicht gerathen ist, bei der Aufregung des Tempelherrn das Gespräch fortzusetzen, und sucht ihn, um Zeit zu gewinnen, durch die Bemerkung zu beschwichtigen, dass er ihm ja noch nichts abgeschlagen habe. Durch den hierdurch erweckten Hoffnungsschimmer wird der Tempelherr einstweilen wirklich umgestimmt und bittet Nathan um Vergebung wegen seiner bitteren Worte. Dessen Einladung aber, ihm in's Haus zu folgen, lehnt er ab bis zu Nathan's Entscheidung über seine Werbung.

In diesem ganzen Auftritt erscheint das jugendliche Ungestüm und die Herbe des Templers in einem auffallenden Kontrast zu der besonnenen Ruhe und Milde Nathan's. Der Dichter bereitet uns hierdurch bereits auf die Uebereilungen vor, welche jener sich später, von Misstrauen und Argwohn fortgerissen, zu Schulden kommen lassen wird. Die Erzeugung dieses Argwohns bildet den Inhalt des folgenden Auftritts.

Akt III. Auftritt 10.

Tempelherr, bald darauf *Daja*.

Durch die beschwichtigende Bemerkung Nathan's, dass er ihm ja noch nichts abgeschlagen habe, ist der Tempelherr, den schon das bedächtige Verhalten desselben bei seiner raschen und ungestümen Bewerbung zu Misstrauen und bittern Worten verleitet hatte, zu seiner Beschämung inne geworden, welch bedenkliche Macht die Liebesleidenschaft über seinen Geist gewonnen habe, und indem er mit den Anfangsworten seines Monologs: „Schon mehr als g'nug“, das Bekenntniss, dass er Recha im Falle der Versagung schon viel zu viel gesehen habe, fortsetzt, ist er bemüht, männliche Fassung und Besonnenheit wieder zu gewinnen.

Da erscheint Daja, um ihm zur Beruhigung ihres religiösen Gewissens und zur Befriedigung ihres Lieblingswunsches, nämlich der Rückkehr in ihre christliche Heimat, zu verrathen, dass Recha von christlichen Eltern abstamme und getauft sei. Ehe sie aber an

Nathan, dem sie so sehr zum Danke verpflichtet und hochachtungsvoll ergeben ist, zur Verrätherin wird, will sie wissen, ob sie damit auch ihren doppelten Zweck erreicht, und das kann sie nur, wenn der Tempelherr Recha liebt und heimzuführen begehrt. Sie gesteht daher dem Ritter, dem ihr geheimnissvolles Gebahren — sie hat sich hinter Nathan's Rücken zu ihm geschlichen — sogleich aufgefallen ist, dass es sich allerdings um ein Geheimniss und zwar um ein doppeltes handle; das eine wisse nur sie, das andere nur er; sie schlägt ihm einen gegenseitigen Austausch vor und fordert ihn auf, sein Geheimniss zuerst zu offenbaren.

Als der Tempelherr, der sich nicht bewogen findet, sich der ihm von früher her durch ihre Zudringlichkeit missfälligen Dienerin zuerst zu vertrauen, diese Zumuthung nicht erfüllt, versichert sie ihm, ihr Geheimniss könne ihm gar nichts nützen, wenn sie nicht zuvor das seine habe, und das solle er ihr ohne Zaudern mittheilen; denn wenn er ihr kein Vertrauen bezeige, werde sie auch ihr Geheimniss für sich behalten, und seine Zurückhaltung helfe ihm doch nichts, da sie sein Geheimniss ohnehin schon errathen habe. Der Tempelherr aber weiss nicht oder will vielmehr nicht wissen, dass er ein Geheimniss vor ihr zu verbergen habe, und so rückt sie zuerst mit der Sprache heraus, indem sie ihm vorhält, er habe durch sein auffallendes Benehmen bei seinem Besuche verrathen, dass er Recha leidenschaftlich bis zum Unsinn liebe.

Der Tempelherr, welcher immer noch keine Lust verspürt, einer Daja zu bekennen, was sein innerstes Gemüth bewegt, bemerkt seiner Ueberzeugung entgegen, dass es allerdings ein Unsinn sei, wenn ein Templer ein Judenmädchen liebe.

Als sie ihm aber in feierlichem Tone erwiedert, dies könne doch einen guten Sinn haben und der Heiland ziehe uns zuweilen auf uns unbekannten wunderbaren Wegen zu sich — eine Sentenz, welche er unter Vertauschung des Heilands mit der Vorsicht, d. h. der Vorsehung als richtig anerkennen muss —, da wird er stutzig und neugierig, zumal da in dem Lande, wo die ganze Welt sich zusammendränge, es an wunderbaren Verhältnissen und Vorgängen nicht wohl fehlen könne, und er gesteht offen seine Liebe zu Recha und sein Verlangen, sie für immer zu besitzen.

Vor Freude hierüber beschwört sie ihn, Recha zu der Seinigen zu machen, um sie zeitlich hier und ewig dort zu retten, und als der Tempelherr ihr erwiedert, dass dies nicht in seiner Macht stehe, und auf die mögliche Weigerung des Vaters hindeutet, versichert sie, der Vater solle schon müssen. Hieran schliesst sich das dialektische Spiel mit den Worten sollen, wollen und müssen, dessen

Erklärung sich ebenso, wie die der fast gleichlautenden Worte Nathan's im ersten Gespräch mit dem Derwisch aus unserer Darstellung von Lessing's Determinismus ergiebt.

Daja meint, sie wolle es schon dahinbringen, dass der Vater sich zur Einwilligung gezwungen sehe, und da der Mensch das, was er lebhaft wünscht, leicht glaubt und hofft, so giebt sich auch der Tempelherr gerne dem Glauben an Daja's Versicherung hin, sie könne ihm Nathan's Einwilligung erwirken, und theilt ihr nunmehr offen mit, dass er sich bereits bei Nathan um Recha beworben habe, dass aber dieser mit einem beleidigenden Misslaut in seine Bewerbung eingefallen sei.

Hierüber betroffen und aufgebracht, erklärt sich Daja bereit, dem Ritter ihr Geheimniss zu verrathen. Zwar macht das Gefühl ihrer Verpflichtung gegen den gütigen und wohlmeinenden Nathan sie noch im letzten Augenblick bedenklich. Als aber der Tempelherr aus ihrem Betragen Verdacht schöpft, ihr Vorhaben sei vielleicht nicht löblich, da kann sie nicht länger zurückhalten und theilt ihm mit, Recha sei eine Christin.

Der Ritter ist durch diese Mittheilung zunächst nichts weniger als zufriedengestellt; denn er legt auf den Unterschied des religiösen Glaubens eben kein Gewicht und hat überdies Daja's Worte dahin gedeutet, dass sie selbst Recha zum Christenthum bekehrt habe. Als aber Daja dieses Missverständniss durch die Erklärung hebt, dass Recha von christlichen Eltern geboren und getauft und Nathan nicht ihr Vater sei, sondern sie nur erzogen habe und zwar ohne ihr das Geheimniss ihrer Geburt und ihrer Taufe zu entdecken: da findet der Tempelherr diese Eröffnung allerdings äusserst wichtig, ja er wird durch dieselbe so verwirrt, dass er, um sich zu sammeln, Daja fortgehen heisst und ihr aufträgt, Nathan, dem er aus demselben Grunde ausweichen will, zu sagen, er werde ihn schon beim Sultan treffen.

Daja empfiehlt ihm noch, gegen Nathan ja nichts merken zu lassen, da sie ihm durch ihre Mittheilung nur alle religiösen Bedenken wegen Recha's benehmen wollen, und spricht schliesslich gegen ihn die Hoffnung aus, er werde, wenn er Recha heimführe, sie doch auch mitnehmen.

Der Tempelherr ist in diesem Auftritt derselbe durch sein feuriges Temparement nur zu rasch erregbare Jüngling, welcher immer aus einem Extrem in's andere fällt und ebenso leicht zu Misstrauen und zu vorschnellen Worten und Thaten sich verleiten lässt, wie er gelegentlich ohne weitere Ueberlegung zu heldenmüthigem und selbstaufopferndem Wagniss bereit ist. Wir sehen

hier wiederum, mit welch richtiger Selbstwerthung er später (V, 5) von sich sagt: „Ich bin ein junger Laffe, der immer nur an beiden Enden schwärmt, bald viel zu viel, bald viel zu wenig thut.“ Wie er im vorigen Auftritt Nathan's weise Zurückhaltung vorschnell als etwas seiner Unwürdiges auslegt, dann aber durch dessen Frage, ob er ihm schon etwas abgeschlagen habe, sofort besänftigt wird und sich auf dem besten Wege zur Besonnenheit und Selbstbeherrschung befindet, so rasch und leicht ist er nach Daja's Mittheilung, dass Nathan nicht Recha's leiblicher Vater sei und ihr dies bis jetzt verhehlt habe, wieder gegen ihn umgestimmt und ganz aus der Fassung gebracht.

Daja ihrerseits bewährt auf's Neue ihre gewöhnliche, ja niedere Natur, sofern sie uns am Schlusse des Auftritts durch die gegen den Ritter geäusserte Erwartung verräth, dass ihr Eifer für Daja's zeitliche und ewige Rettung mit Selbstsucht, mit der Sorge für ihre eigene Zukunft sehr stark gemischt ist.

Rückblick auf Akt III.

Der dritte Akt hat die Handlung auf den beiden Seiten, nach welchen hin sie im zweiten Akt in Bewegung gesetzt war, und ganz im Anschluss hieran weiter geführt bis zur bestimmten und völligen Ausbildung des Hauptkonflikts.

Nach der einen Seite hin hat sich erfüllt, was wir bei der edeln Natur Saladin's und der dankbaren Gesinnung Nathan's gegen ihn nach seiner persönlichen Bekanntschaft mit dem Tempelherrn erwarten durften, dass der von Sittah ausgedachte Anschlag auf Nathan's Kasse und die zur Ausführung desselben angestiftete Zusammenkunft desselben mit Saladin zu keinem ernstlichen Konflikt zwischen beiden führen würde. Sie haben sich vielmehr beide gegenseitig hochachten und lieben gelernt und werden bei allfälligen Konflikten nicht gegen, sondern zu einander stehen.

Andererseits haben sich in Betreff des Tempelherrn alle die Keime entfaltet, welche im zweiten Akte erst durch die Hülle durchblickten. Der Tempelherr ist bei dem damals in Aussicht stehenden Besuch in leidenschaftlicher Liebe zu Recha entbrannt. Recha dagegen hat von des Ritters Besuch den entgegengesetzten Eindruck empfangen: der leidenschaftliche Drang, ihren Lebensretter zu sprechen und ihm ihr dankbares Gemüth zu offenbaren, hat sich beruhigt und von geschlechtlicher Liebe zu ihm hat sich, worauf wir schon durch gewisse Aeusserungen gegen Nathan vorbereitet waren, keine Spur gezeigt. Und ebenso hat sich die schon bei dem

Zusammentreffen Nathan's mit dem Tempelherrn angeregte Vermuthung bestätigt, die Aehnlichkeit, welche jener zwischen diesem und einem ihm von früher her bekannten Manne gefunden, zusammengehalten mit der theilweisen Uebereinstimmung des Namens, könne mit dem an Recha's Herkunft haftenden Geheimniss zusammenhangen und daraus irgend ein Konflikt hervorgehen: sie ist wirklich der Stein des Anstosses geworden, welcher Nathan abhält, auf die Werbung des Ritters um Recha einzugehen, und die Verstimmung über diese Zurückhaltung Nathan's ist es, welche den Tempelherrn dazu verleitet, aus der Mittheilung Daja's über Recha's christliche Herkunft einen für sein ganzes ferneres Verhalten folgewichtigen Verdacht zu schöpfen.

Der Schluss des Aktes lässt uns in hoher Spannung über die Entschlüsse und Schritte, welche der Tempelherr nunmehr thun werde, um Nathan zum Trotz in Recha's Besitz zu kommen. Der Knoten der Handlung ist geschürzt und ein zur Lösung desselben zu führender Kampf unvermeidlich.

Akt IV. Vorblick.

Im vierten Akt wird dieser Kampf bis zu dem Punkte geführt, auf welchem sich eine sichere Aussicht aut Lösung der Verwicklung eröffnet.

Er gliedert sich in drei Scenen. Die beiden ersten stellen die Versuche des Tempelherrn dar, zunächst durch Berathung des Patriarchen und dann mit Saladins Hülfe Nathan zu zwingen, dass er ihm Recha abtrete; der dritte zeigt uns die Bemühungen Nathan's, über die Herkunft des Tempelherrn die ihn zur Entscheidung über dessen Werbung um Recha bestimmende Auskunft zu erhalten, wozu er gerade durch die Schritte, welche der Tempelherr bei dem Patriarchen gethan hat, bestimmte Aussicht erhält.

Akt IV. Scene 1.

In den Kreuzgängen des Klosters.

Die erste Scene enthält zwei Auftritte, von welchen der erste nur zur Einleitung des zweiten dient.

Akt IV. Auftritt 1.

Klosterbruder. Tempelherr.

Der Klosterbruder hat, wie wir aus seinen ersten Worten abnehmen müssen, vom Patriarchen Vorwürfe darüber erhalten, dass

ihm sein Versuch, den Tempelherrn für gemeinen Spionendienst und Meuchelmord zu gewinnen, misslungen ist. Er findet diese Vorwürfe zwar ganz begründet, sofern ihm alle schlechten Aufträge misslingen, weil sie ihm misslingen *sollen*, wirft aber die Schuld auf den Patriarchen zurück, der ihn zu Diensten gebrauche, für welche er sich wegen seiner Geradheit und seines sittlichen Widerwillens gegen ihre Ausführung nicht eignet. Er beklagt seine gegenwärtige Stellung, welche seinem höchsten Wunsche, sein Leben in der Einsamkeit der Pflege religiöser Andacht zu widmen, widerspreche, indem sie ihn erst recht für Andere mit der Welt verwickle.

In diesem Widerwillen gegen das Weltleben und in dem Verlangen, demselben zu entfliehen, ist eine gewisse Uebereinstimmung des Klosterbruders mit dem Derwisch nicht zu verkennen. Wir finden in beiden auf's Bestimmteste den Zug ausgeprägt, zu welchem in des Tempelherrn melancholischer Stimmung nur der Keim enthalten ist. Der Klosterbruder sowohl wie der Derwisch fliehen den Verkehr mit andern Menschen, weil ihr liebevolles Herz die schmerzlichen Eindrücke nicht ertragen kann, welche das lieblose oder thörichte Verhalten derselben auf sie macht, eine Empfindlichkeit, welche zu einer Schwäche wird, die von der Erfüllung der höchsten menschlichen Aufgabe ableitet. Sie unterscheiden sich aber von einander am Auffallendsten dadurch, dass der geistvolle Derwisch sich über seinen Lebenszweck und sein Verhalten durch tiefes Nachdenken zu bestimmten Grundsätzen erhoben hat, während der Klosterbruder unmittelbar dem Zuge seines frommen Herzens folgt.

Als der Tempelherr mit der Aeusserung, dass er ihn schon lange gesucht habe, hastig auf ihn zukommt, fürchtet er, derselbe habe sich anders besonnen und sei nunmehr, nachdem er des Patriarchen Zumuthung „mit Fleisch und Blut erwogen“ (Paul. an die Gal. I, 16), d. h. mit Rücksicht auf niedere Triebe, auf den zu erwartenden Gewinn an Geld und Ehre, entschlossen, darauf einzugehen.

Der Tempelherr beruhigt ihn hierüber, indem er zugleich der Geradheit und liebevollen Frömmigkeit des schlichten Mannes seine herzliche Anerkennung zollt, und theilt ihm mit, dass er nur komme, den Patriarchen in einer pfäffischen Sache um Rath zu fragen.

Auch das will dem Klosterbruder nicht gefallen, und er hält dem Tempelherrn vor, dass der Pfaffe in einer ritterlichen Sache nie den Ritter um Rath frage.

Der Tempelherr aber beharrt bei seinem Vorhaben. Die Gründe, mit welchen er dasselbe dem Klosterbruder gegenüber zu rechtfertigen sucht, lassen erkennen, in welchem Grade ihm die Liebesleidenschaft im Konflikt mit Nathan's Verhalten nicht nur den Kopf

verwirrt und ihn noch mehr zur Sophisterei gestimmt, sondern auch das sittliche Gefühl gefälscht und zu einem eigenen, selbständigen Entschluss unfähig gemacht hat. Er will gewisse Dinge, womit er nur kirchliche meinen kann, „lieber schlecht nach Andrer Willen machen, als allein nach seinem gut.“

Als eigentlichen Bestimmungsgrund eines solchen Verhaltens aber lässt er uns einen grundlosen Argwohn gegen Nathan erkennen. Er hat sich nämlich in Folge der Enthüllung, welche Daja ihm gemacht, eingeredet, Nathan's religiöser Freisinn sei nur Verstellung gewesen, und im Grunde sei er doch ein echter Jude, wie er, der Tempelherr, sie bisher sich alle gedacht hat, in dem stolzen Wahn an die Vorzüglichkeit oder alleinige Wahrheit seines religiösen Glaubens befangen, und deshalb, als religiöser Parteigänger, habe er Recha ihre christliche Abkunft verhehlt und sie der christlichen Kirche entzogen. „Zudem“, meint er:

> . . . . „Zudem, ich seh' nun wohl,
> Religion ist auch Partei; und wer
> Sich drob auch noch so unparteiisch glaubt,
> Hält, ohn' es selbst zu wissen, doch nur seiner
> Die-Stange. Weil das einmal nun so ist:
> Wird's wohl so recht sein.“

Eine plötzliche Regung seines bessern Selbst bringt ihn jedoch wenigstens insoweit zur Besinnung, dass er sich über den eigentlichen Zweck, zu welchem er gekommen sei, klar zu werden sucht und sich zur Rechenschaft zieht. Dabei muss er sich denn sagen, dass es ihm doch nicht um einen Machtspruch zu thun sein könne, sondern höchstens um einen Rath, und dass er von dem Patriarchen doch keinen lautern, d. h. sittlich guten, sondern nur einen gelehrten Rath zu erwarten habe, und so kommt er auf den Gedanken, statt des Patriarchen lieber den Klosterbruder, statt des Theologen den Laien zu befragen, weil er in diesem mehr den Christen zu finden glaubt, als in jenem, ein Gedanke, welcher uns lebhaft an den Unterschied erinnert, den Lessing in seinem Fragmentenstreit wiederholt zwischen seinem Gegner und sich selbst aufstellt.

Der Klosterbruder aber, dessen Absehen ja nur darauf gerichtet ist, den Händeln zwischen den einzelnen Menschen zu entfliehen, weist ihn entschieden zurück, und zu seinem Glück erscheint in diesem Augenblick der Patriarch.

Die Erläuterungen, mit welchen wir den Bericht über diesen Auftritt begleitet haben, überheben uns besonderer Bemerkungen über die Entwicklung ihrer Charaktere.

Akt IV. Auftritt 2.

Tempelherr. Patriarch.

Der Hauptinhalt des Auftritts besteht darin, dass der Tempelherr dem Patriarchen die Erziehung eines Christenkindes durch einen Juden vorläufig als angenommenen, möglichen Fall zur Beurtheilung vorlegt, aber durch die blutgierige Verfolgungswuth des Patriarchen zurückgeschreckt, sich nicht dazu versteht, ihm den wirklichen, einzelnen Fall, welchen er dabei im Auge hat, zu verrathen.

Der geistliche Pomp und das behäbige Aussehen des Prälaten, welche von eitelm Stolz und sinnlichem Wohlleben zeugen, machen auf den durch das Gespräch mit dem ehrlichen und bescheidenen Klosterbruder schon in gewissem Grade umgestimmten Tempelherrn einen abstossenden Eindruck, der ihm eine spottende Vergleichung mit dem einfachen, prunklosen Sultan entlockt, und er gäbe jetzt wohl gerne noch das Vorhaben, welches ihn hergeführt hat, auf. Aber der Patriarch hat ihn schon erblickt, und da er sein Erscheinen in demselben Sinne deutet, wie der Klosterbruder, nur dass es ihn ebenso freut, wie es diesen betrübte: so redet er ihn selbst mit salbungsvollen Schmeichelworten an, welche bei diesem freilich nichts weniger als verfangen, und frägt ihn mit einem einleitenden Wink auf die Pflicht der Jugend, dem reifen Rathe des Alters zu folgen, womit er sonst, d. h. abgesehen von seinen Segenswünschen, dem Herrn dienen könne.

Wenn aber schon die Antwort des Tempelherrn, dass er Rath von ihm zu erhalten wünsche, seiner Erwartung, derselbe werde sich ihm nunmehr zur Uebernahme der früher durch den Klosterbruder ihm zugemutheten Dienste anbieten, nicht recht entspricht, so ist er noch weniger durch die Bemerkung erbaut, der Rath werde doch nicht blindlings anzunehmen sein, und er nimmt davon Gelegenheit, ihm in breiten, gewundenen und mit trivialen Kanzelredensarten gespickten Worten vorzuhalten, dass es nicht am Orte sei, die von Gott dem Menschen verliehene Vernunft zu gebrauchen, wenn Gott durch einen seiner Engel, „ist zu sagen durch einen Diener seines Wortes", einem Menschen ein Mittel angebe, das Wohl der ganzen Christenheit auf eine ganz besondere Weise zu befördern, womit er deutlich genug auf seine früheren Zumuthungen zurückweist. Nach dieser Mahnung aufgefordert, den Gegenstand seiner Berathung zu nennen, frägt der Tempelherr, was zu thun sei, wenn ein Jude ein Christenkind als Jüdin auferzogen habe.

Der Patriarch, welcher nur für die Praxis, nicht für die Theorie Interesse hat, frägt zunächst den Tempelherrn, ob der ihm vorgetragene Fall eine wirkliche Thatsache oder nur eine Annahme sei, und als der Tempelherr durch seinen Ausruf: „Mich schaudert“ noch bedenklicher gemacht, dieser Frage mit der Bemerkung ausweicht, dass er dies zur Erlangung der gewünschten Auskunft für gleichgültig gehalten habe: setzt er ihm, freilich ohne irgend einen Grund für eine so absurde Entgegenstellung anführen zu können, nur mit ausdrücklicher Betonung der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft, in geistlichen Dingen auseinander, als blosse Annahme sei der vorgetragene Fall gar nicht der Mühe des Nachdenkens werth, sondern gehöre als Schnurre auf das Theater — eine unverkennbare Anspielung auf Gœze's Schmähungen und Verfolgungen dieser Kunstanstalt — als Faktum dagegen und vollends als ein in Jerusalem selbst vorgefallenes, verdiene er die strengste Bestrafung nach päpstlichem und kaiserlichem Recht: der Jude müsse verbrannt werden.

Bei dieser Sentenz verharrt er auch, als der Tempelherr davon spricht, der Jude habe das Kind durch die Aufnahme in sein Haus vielleicht dem Elend entrissen; denn der Jude habe Gott nicht vorzugreifen, und der Zusatz des Tempelherrn, der Jude habe das Mädchen, wie man sage, in gar keinem Glauben auferzogen, sondern sie von Gott nur gelehrt, was der Vernunft genüge, erhöht nur seine Entrüstung. Auf ihren Gipfel aber steigt diese, als der Ritter, welchem er eben seiner ketzerischen Ungelehrigkeit wegen eine Strafpredigt zu halten im Begriffe steht, sich von ihm beurlauben will, ohne ihm den Juden zu nennen und zur Stelle zu schaffen. Um ihn wo möglich noch hierzu zu bewegen, stösst er zugleich mit den Aeusserungen seines Unwillens hierüber die Drohung aus, er werde sogleich zum Sultan gehen und ihn zur strengsten Verfolgung des Falles nöthigen, gestützt auf beschworene Rechte und unter Hinweisung auf die Gefahr, welchen der Unglaube dem Staate bringe.

„Auch mach ich ihm gar leicht begreiflich, wie
Gefährlich selber für den Staat es ist,
Nichts glauben! Alle bürgerlichen Bande
Sind aufgelöset, sind zerrissen, wenn
Der Mensch nichts glauben darf — Hinweg, hinweg
Mit solchem Frevel!“

Mit diesen Worten parodirt Lessing offenbar die politische Denunciation, welche Gœze, um ihn unschädlich zu machen, nach den verschiedensten Seiten hin, namentlich zu Handen des kaiserlichen Reichshofrathes gegen ihn geschleudert hatte. (Stahr, 254.)

Als aber der Tempelherr mit ironischem Spott über diesen trefflichen Sermon seine Entfernung damit entschuldigt, dass er zu Saladin gerufen sei, da stimmt der Patriarch sofort einen andern Ton an und schliesst an seine übermüthige Drohung die kriechende Bitte, der Ritter möge seiner beim Sultan doch im Besten eingedenk sein. Den ihm vorgetragen Fall aber will er jetzt, da er alle Hoffnung auf Durchsetzung seiner fanatischen Absicht verloren hat, selbst als ein blosses Problema, als eine theoretische Streitfrage ansehen. — Hiermit ist es ihm aber durchaus nicht ernst; er gedenkt vielmehr, dem Fall von sich aus näher auf den Grund zu kommen und hierzu sich wieder des Bruders Bonafides zu bedienen.

Dieser Entschluss enthält nun zwar wieder eine der Unwahrscheinlichkeiten, zu welchen Lessing sich dadurch hat verleiten lassen, dass er sich zur Charakteristik des Klosterbruders nicht durch die Handlung, sondern durch die Idee des Drama's hat bestimmen lassen; denn der Patriarch hat ja eben erst den Klosterbruder wegen seiner Ungeschicklichkeit ausgescholten und dieser hat sich ihm wohl selbst als unbrauchbar für dergleichen Aufträge bezeichnet. Eine gewisse Erklärung dieser Massregel giebt uns jedoch (V, 5) der Tempelherr. Dieser bezeichnet es als einen gar nicht übeln Pfiff, „die Einfalt vor der Schurkerei vorauszuschicken“, um der Schurkerei den Anschein der Harmlosigkeit zu geben und das Opfer derselben durch Erweckung von Vertrauen in die Falle zu locken. Nathan beschränkt die Richtigkeit einer solchen Berechnung durch die Bemerkung, dass dies nur bei der dummen, nicht bei der frommen Einfalt gelinge; der Tempelherr aber bleibt bei seiner Erklärung, indem er behauptet, dass kein Patriarch an fromme Einfalt glaube. Lessing lässt durch diese Erklärung durchblicken, wie er selbst in der Massregel des Patriarchen eine gewisse Unwahrscheinlichkeit gesehen hat; aber er bedurfte derselben nun einmal zur Fortleitung der Handlung. Denn sie hat zur Folge, dass der Klosterbruder Nathan nicht nur auf die ihm drohende Gefahr aufmerksam macht, sondern ihm auch zur Entdeckung der Herkunft des Tempelherrn und somit auch zur Lösung des dramatischen Knotens verhilft.

Abgesehen von der Bedeutung, welche diesem Auftritt dadurch zukommt, dass er ein vorwärts treibendes Motiv für die Handlung, bestimmter für die Lösung des Knotens enthält, dient er dazu, das Charakterbild des Patriarchen im Dienste der Idee des Drama's noch mehr zu verdeutlichen und zu vervollständigen.

Zunächst finden wir den schon in Akt I, Auft. 5 hervortretenden Weltsinn dieses Prälaten bestätigt in seinem pomphaften Auftreten und seinem persönlichen Aussehen, seiner Beleibtheit und seiner

weinrothen Gesichtsfarbe; ja auch seine Freundlichkeit weist darauf hin, dass er heitere Gesellschaft mehr liebt, als ernste Beschäftigung mit Problemen, welche in's Gebiet der grauen Theorie fallen. Hieran schliesst sich auch, dass er auf des Sultans Gunst ein so hohes Gewicht legt, und dass er sich zur Erreichung seines Zweckes sogleich auf weltliche Verträge und Rechte beruft und zugleich den Unglauben von seiner staatsgefährlichen Seite darstellt, wie Gœze dies Lessing gegenüber gethan hat. Ferner vernehmen wir jetzt aus seinem eigenen Munde noch bestimmter formulirt, als durch den schlichten Laienbruder, den moralischen Grundsatz der Heiligung der Mittel durch den Zweck, nach welchem er dem Tempelherrn zugemuthet hat, Verrath und Meuchelmord an seinem Wohlthäter zu verüben. Bei dem Klosterbruder hatte er das Schlagwort gebraucht, dass Bubenstück vor Menschen nicht auch Bubenstück vor Gott sei; dem gebildeten Tempelherrn hält er zwar nicht wirklich gründlicher, aber doch mit einem gewissen Scheine von Begründung vor, dass der Gebrauch der menschlichen Vernunft nicht überall am Orte sei, am allerwenigsten da, wo Gott durch seine Engel etwas zum Heile der Christenheit zu thun gebiete, d. h. im Grunde, wo ein Diener seines Wortes etwas seinem persönlichen Interesse Förderliches zu erlangen suche.

Ich habe schon bei Gelegenheit des fünften Auftritts im ersten Akte bemerkt, dass ich, zumal in Betracht des Urbildes, welches dem Dichter für den Patriarchen vorschwebte, nicht wohl glauben kann, dieser moralische Satz sei lebendige Ueberzeugung, oder, wie K. Fischer es nennt, „naive Heuchelei". Wohl aber kann ich lebendige Ueberzeugung in demjenigen Hauptzuge seines Charakters anerkennen, welcher, wenn auch mit den bisherigen eng verbunden, doch wenigstens zuerst bestimmt hervortritt, in dem aus dem Glauben an die ausschliessliche Wahrheit der christlichen Kirchenlehren hervorgegangenen und bis zur Blutgier gesteigerten Fanatismus der Verfolgung aller Menschen, welche einen andern Glauben haben oder gar das Verbrechen begehen, der christlichen Kirche ein Glied zu entreissen.— Auch hierin hatte Lessing ein Vorbild an Gœze, welchem es bei aller Heuchelei, hinter welche er seine niedrigen egoistischen Interessen zu verstecken suchte, doch mit der Verfolgung Andersgläubiger bitter ernst war. Mit diesem letzten Zuge ist das Bild des Patriarchen vervollständigt und damit zugleich die Darstellung der Idee von ihrer negativen Seite.

Das Verhalten des Tempelherrn gegen den Patriarchen zeigt uns denselben von keiner eigentlich neuen Seite, sondern nur in natürlicher Fortbewegung auf dem uns bereits bekannten Grunde

seiner Seele. Der Argwohn gegen Nathan ist zwar noch in ihm lebendig; aber das Gespräch mit dem Klosterbruder und das Auftreten des Patriarchen haben ihm schon ein gewisses Bedenken gegen die Berathug des Letzteren eingeflösst, und die so offen zu Tage tretende grausame Rachsucht desselben bringt ihn vollends von dem Vorhaben ab, bei ihm irgend welchen Beistand gegen Nathan zu suchen.

Hiermit ist, wie wir schon im allgemeinen Theile unserer Erklärung zu bemerken hatten, der Vorwurf entkräftet, dass Lessing nach Anlegung eines tiefen tragischen Konfliktes mit dem christlichen Fanatismus die Handlung in eine rührende Familienscene auslaufen lasse; denn die Furcht vor einem ernstlichen und gefährlichen Ausbruch desselben kommt nach dem einleitenden Auftritt mit dem Klosterbruder und dem ersten Auftreten des Patriarchen kaum auf oder wird doch jedenfalls durch das seinem Charakter entsprechende Verhalten des Tempelherrn sofort wieder beseitigt.

Zugleich aber wird mit dem Aufgeben des ersten Planes der zweite Schritt vorbereitet oder erklärt, welchen der Tempelherr nunmehr thun wird, um seinen Kampf gegen Nathan durchzufechten, nämlich die Mittheilung der Sachlage, wie sie sich in seinem Kopfe gestaltet hat, an den Sultan, welcher ihm zu dem Besitze Recha's zu verhelfen, die Macht und vermuthlich auch den guten Willen hat, zugleich aber zu human ist, um, was nicht in des Templers Absicht liegt, Nathan für die nichtchristliche Erziehung Recha's grausam zu bestrafen.

Akt IV. Scene 2.

Ein Zimmer im Palaste des Saladin.

Diese Scene enthält drei Auftritte, von welchen der mittlere der sowohl für die Idee als für den Verlauf der Handlung wichtigste ist, indem er uns darstellt, zuerst, welchen Eindruck Saladin und der Tempelherr auf einander machen, und dann, wie und mit welchem Erfolg dieser jenen mit Nathan's Verhalten gegen Recha und gegen ihn selbst bekannt macht. Zu diesem Auftritt dient

Akt IV. Auftritt 3.

Saladin, bald darauf *Sittah.*

nur als Einleitung, ähnlich dem vierten Auftritt des dritten Aktes, welcher der Begegnung Saladin's mit Nathan vorangeht.

Zu Anfang des Auftritts sehen wir, dass Nathan sich beeilt hat, das dem Sultan angebotene Geld zur Stelle zu liefern.

In Saladin's Frage: „Ist des Dings noch viel zurück?“ äussert sich auf's Neue dessen Geringschätzung des Geldes. Sein Befehl, die noch zu erwartende Hälfte zu Sittah zu tragen, zeigt uns, wie er nicht nur die geliebte Schwester für die in letzter Zeit ihm dargebrachten Opfer schadlos halten, sondern auch seine Freigebigkeit gegen sie fortzusetzen gesonnen ist.

Das übrige Geld will er zuerst dem Schatzmeister Al-Hafi zugestellt wissen, dessen Abgang ihm noch unbekannt ist, dann aber kommt ihm der Gedanke, es dem Vater zur Bestreitung der Staatsbedürfnisse zu schicken, weil er und Al-Hafi es doch nur an die Armuth verschwenden würden, eine Befürchtung, welche bei seiner zur Leidenschaft gewordenen Freigebigkeit gewiss nur zu sehr begründet ist.

Dass er aber vor Allem die an dem Grabe Christi den Christenpilgern gespendeten Gaben fortgesetzt wissen will, zeugt von seiner kosmopolitischen Gesinnung, welche von vornherein nur eine unmittelbare Aeusserung seiner edeln Natur gewesen ist, nunmehr aber nach Nathan's Belehrung sich zugleich mit der vollen Einsicht in ihren tiefsten Grund verbindet.

Sittah spricht bei ihrem Auftreten von dem ihr eben zugestellten Gelde als von einer unnöthigen Sache und giebt zugleich die Ungeduld zu erkennen, mit welcher sie die Ankunft Nathan's und des Tempelherrn erwartet. Zugleich zeigt sie dem Sultan ein so eben gefundenes Bild, welches dieser als das seines Bruders Assad erkennt. Der Anblick des Bildes erneuert in Saladin die schmerzliche Erinnerung an Assad's Scheiden, wobei er die Vermuthung ausspricht, dass vielleicht nicht der Tod ihn dahingerafft, sondern eine jugendliche Leidenschaft ihn in die Ferne getrieben habe. Die Worte: „er hat der Feinde mehr“, womit eben diese Leidenschaft gemeint ist, erinnert lebhaft an eine Stelle in Göthe's Tasso, wo der Herzog dem in leidenschaftlicher Stimmung befangenen Tasso die gewichtige Wahrheit vorhält: „Es liegt um uns herum gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub; doch hier in unserm Herzen ist der tiefste, und reizend ist es, sich hinabzustürzen.“ (V, 2.) Der dramatische Hauptzweck aber, zu welchem das Bild Assad's hier eingeführt ist, besteht darin, dass es unsere Aufmerksamkeit noch mehr auf die bevorstehende Erscheinung des Tempelherrn spannen soll. Mit diesem will Saladin das Bild vergleichen; Sittah aber behält diese Aufgabe, auf welche ein weibliches Auge sich am besten verstehe, sich selbst vor und hat hiermit zugleich einen

Grund gefunden, wenigstens verschleiert dem nächsten Auftritt beizuwohnen.

Das ganze Gespräch zwischen Saladin und Sittah macht den wohlthuenden Eindruck, dessen die Aeusserung inniger und zärtlicher Geschwisterliebe nie verfehlt.

Akt IV. Auftritt 4.

Saladin. Tempelherr. (Sittah verhüllt).

Saladin kündigt dem Tempelherrn, welcher sich ihm als seinen Gefangenen vorstellt, als selbstverständlich sofort die Freiheit an.

Der Tempelherr legt zwar hierauf das offene Bekenntniss ab, die Betheuerung besonderen Dankes stimme weder zu seinem Stande, sofern ein gefangener Templer für seine Lösung höchstens Schwert und Gürtel bieten darf, noch zu seinem Charakter, womit er wohl nur seine Geringschätzung des Lebens meinen kann; jedenfalls aber stellt er sein Leben wieder zu Saladin's Diensten, ein Anerbieten, worin sich mit seinem Dankgefühl zugleich sein ritterlicher Stolz kund giebt, welcher dem Feinde des Ritterordens nichts schuldig bleiben will.

Saladin verlangt von ihm nur, dass er sich ferner nicht als Feind gegen ihn bethätige, und spricht dann seine Freude darüber aus, dass er in ihm seinen Bruder Assad mit Leib und Seele wieder gefunden habe. An Seele hat er sich als Assad ausgewiesen durch die heldenmüthige Rettung Recha's; die leibliche Aehnlichkeit aber findet Saladin jetzt so auffallend, dass er sich versucht fühlen könnte, ihn zu fragen und mit ihm zu plaudern, wie wenn er seinen Bruder selbst vor sich hätte, wenn er nur ihn, nicht auch sich selbst, den um zwanzig Jahre Gealterten vor sich sähe.

Der Tempelherr beantwortet Saladin's Frage, ob er an die Stelle des verlorenen Bruders treten wolle, mit der Erklärung seiner lebhaftesten Bereitwilligkeit und schlägt mit Herz und Hand ein in dessen Bitte, gleich bei ihm und um ihn zu bleiben, wobei es ihm freigestellt bleibt, zu welcher Religion er sich bekennen wolle. Ganz im Sinne seiner ersten Antwort auf seine Freigebung begleitet er seine Zusage mit den zugleich von stolzem Selbstbewusstsein und von Lebensverachtung eingegebenen Worten: „Hiermit empfange mehr, als du mir nehmen konntest.“

Die Freude über diesen zweiten Gewinn leitet Saladin's Gedanken auf den ersten Gewinn desselben Tages über, auf Nathan,

welcher zugleich mit dem Tempelherrn kommen sollte, und hiermit tritt das Gespräch in seinen zweiten Hauptheil über.

Der Tempelherr nimmt die Erkundigung Saladin's nach Nathan und die Aeusserung seiner Freude über das Glück, welches diesem durch Recha's Rettung zu Theil geworden sei, in auffallend frostiger Weise auf, und als Saladin sein Befremden über eine Gleichgültigkeit äussert, die selbst durch Bescheidenheit nicht gerechtfertigt werde, leitet er seine Klage über Nathan durch die allgemeine Bemerkung ein, dass doch in der Welt ein jedes Ding widersprechende Seiten habe, und giebt auf Saladin's Rath, in solchen Fällen sich immer an die beste zu halten, durch sein Stillschweigen zu erkennen, dass er dies nicht über sich gewinnen könne. Erst als Saladin diese Wahrnehmung auf sich selbst anwendet und ihm bemerklich macht, dass einem so schwierigen, d. h. empfindlich und streng urtheilenden Menschen gegenüber auch er „als ein Mann von scheinbar einander widersprechenden Eigenschaften auf seiner Hut werde sein müssen: empfindet er schmerzlich die Berechtigung eines solchen Vorwurfs und sucht sich Saladin gegenüber dadurch zu reinigen, dass er den Argwohn als einen ihm sonst fremden Zug bezeichnet. Und da nun Saladin als die erste Probe seines Zutrauens die offene Mittheilung verlangt, gegen wen denn jetzt ausnahmsweise sein Argwohn gerichtet sei, ob etwa, wie es den Anschein habe, gegen Nathan: so kann und mag er dies nicht in Abrede stellen, und wenn er dieses Eingeständniss in die Form der Selbstanklage einkleidet, dass ihm wachend geträumt habe, ein Jude könne wohl auch ein Jude zu sein verlernen, so stellt er damit seine Anklage gegen Nathan nur als eine um so tiefer und fester begründete dar.

Von Saladin, welcher sich mit einer so vagen Verdächtigung natürlich nicht begnügen kann, zu bestimmteren Angaben gedrängt, erzählt er hierauf in dem abgerissenen und rasch fortschreitenden Stile der effektvollen Erregung, in welcher er auf den Hauptpunkt seiner Beschwerde zueilt, was ihm mit Recha und Nathan begegnet ist bis zu der vermeintlichen Verschmähung seiner Werbung. Auf Saladin's Befremden hierüber berichtigt er sich zwar dahin, dass Nathan ihn zwar noch nicht platterdings ausgeschlagen habe, spricht sich aber mit bitterer Hinweisung auf den raschen Entschluss, durch welchen er Recha gerettet habe, über Nathan's Zögern aus.

Der milde und nachsichtige Saladin, statt ihm geradezu die Ungerechtigkeit eines so ungestümen Verlangens und die Verkehrtheit einer solchen Vergleichung zu verweisen, sucht ihn nur durch die heitere Aussicht auf baldige Einwilligung zur Geduld zu bewegen und fügt scherzend, da er ja Nathan's religiöse Grundsätze kennt,

hinzu, dieser werde doch nicht von ihm verlangen, dass er erst Jude werden solle. Aber gerade hiermit hat er den Hauptpunkt berührt, auf welchen sich der Argwohn des Tempelherrn bezieht.

Dieser ergiesst, ohne sich durch Saladin's Zwischenbemerkungen und Einwendungen aufhalten zu lassen, Anfangs seinen Unwillen in allgemeinen Sätzen aus, welche darauf hinauslaufen sollen, dass Nathan trotz seiner Ueberzeugung von der Unwahrheit und Verderblichkeit der jüdischen Religion doch noch in dem stolzen Vorurtheil befangen sei, ihr gebühre der Vorzug vor allen anderen Religionen und nur durch sie könne das Heil der ganzen Menschheit gefördert, die volle Wahrheit vorbereitet werden.

„Der Aberglaub', in dem wir aufgewachsen,
Verliert, auch wenn wir ihn erkennen, darum
Doch seine Macht nicht über uns. — Es sind
Nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten...
Der Aberglauben schlimmster ist, den seinen
Für den erträglichern zu halten..., dem allein
Die blöde Menschheit zu vertrauen, bis
Sie hellern Wahrheitstag gewöhne; der
Allein — — —“

Seine leidenschaftliche Befangenheit zeigt sich hier darin, dass er gar nicht merkt, wie er mit diesen Worten sich selbst das Urtheil spricht; denn mit dem Fehler, den er kennzeichnet, ist gerade er in diesem Augenblick behaftet; von dem Glaubensstolz und der Intoleranz, welche er fälschlich dem Nathan zutraut, ist er selbst angesteckt und dadurch mit seiner bessern Ueberzeugung in schroffen Widerspruch gerathen. Er verachtet Alle, die auf ihren religiösen Glauben stolz sind, und diese Verachtung macht ihn selbst stolz gegenüber denen, welche er ihrer geistigen Beschränktheit wegen unter sich erblickt. Er, dem die Glaubenssätze der verschiedenen positiven Religionen der allein echten allgemein menschlichen Religion gegenüber gleich werthlos gelten, ja wegen der Schranken, welche sie gegen die Ausbreitung allgemein menschlicher Gesinnung aufrichten, ein Greuel sind, legt nun doch ernstlich ein Gewicht darauf, dass Nathan, wie er wähnt, der Christenheit eine Seele entziehe, und will sie nicht bloss der jüdischen Kirche nicht gönnen, sondern für die christliche zurückverlangen und sogar den Urheber des religiösen Frevels, der in seinen Augen folgerichtig gar kein Frevel sein sollte, streng verfolgt und zur Strafe gezogen wissen.

Und da Saladin ihm in seiner Verurtheilung des von ihm bezeichneten Fehlers zwar beistimmt, aber wiederholt einwirft, Nathan sei jedenfalls von demselben frei: wirft er zuerst in Frageform auf diesen den Verdacht, er sei ein so gemeiner Jude, dass er Christenkinder zu bekommen suche, um sie als Juden aufzuziehen, wobei er sich, wohl ohne es buchstäblich zu meinen, dazu verirrt, den einzigen ihm bekannten Fall durch den Plural zu verallgemeinern, und auf Saladin's ebenso durch Entrüstung wie durch Erstaunen hervorgetriebenen Ausruf: „wer sagt ihm so was nach?“ rückt er nunmehr mit der offenen Anzeige heraus, dass Recha nicht Nathan's Tochter, sondern ein verzetteltes, d. h. von der christlichen Kirche losgerissenes Christenkind sei.

Und als der freisinnige Saladin, ohne weiter über diesen angeblichen Seelenraub ein tadelndes Wort zu verlieren, seine Verwunderung darüber ausspricht, dass Nathan ihm demungeachtet, d. h. trotzdem dass er nicht Vaterrecht auf sie besitze, sie ihm nicht geben wolle: vergisst er sich so weit, dass er gegen Nathan die stärksten Schmähungen und Drohungen ausstösst, ohne daran zu denken, welchen Eindruck diese auf Saladin machen müssen.

„Der tolerante Schwätzer ist entdeckt!
Ich werde hinter diesen jüd'schen Wolf
Im philosoph'schen Schafpelz Hunde schon
Zu bringen wissen, die ihn zausen sollen!“

Mit dem aus Matth. 7, 15 entnommenen Bilde von dem Wolf im Schafspelz will er den Raub Recha's bezeichnen, welchen Nathan hinter erheuchelter religiöser Freisinnigkeit zu verstecken suche.

Mit diesem Worte ist der Tempelherr zum äussersten Punkte der schiefen Ebene hinabgeglitten, welche er bei der ersten Regung des Misstrauens gegen Nathan betrat, und nunmehr kann bei seiner im Grunde doch guten Natur nicht wohl ein Rückschlag ausbleiben, der ihn zur Besinnung bringt über sein ebenso verkehrtes als unedles Verhalten. Dieser Rückschlag ist um so stärker und fühlbarer, da er ihn von Seiten des Mannes erfährt, dem er jetzt mit ganzer Seele ergeben und an dessen Achtung ihm vor Allem gelegen ist.

Die erste Mahnung, welche Saladin gegen ihn mit den ernsten Worten: „Sei ruhig, Christ!“ ausspricht, stösst er zwar in der nicht sogleich zu dämpfenden jugendlichen Hitze noch zurück; ja er behauptet ausdrücklich sein Recht, nach dem Vorgang des Juden und des Muselmanns diesen gegenüber sein Christenthum geltend zu

machen, wobei es ihm offenbar gar nicht in den Sinn kommt, dass er damit auch eine Verdächtigung oder einen Vorwurf gegen Saladin ausspricht. Als aber dieser noch ernster seine Mahnung wiederholt mit den noch kürzeren und strengeren Worten: „Ruhig, Christ!“, da fühlt er des Vorwurfs ganze Last, den Saladin in diese letzte Silbe presste. Er wird zu seiner Beschämung inne, dass er sich selbst auf den von ihm verachteten und gehassten Standpunkt des religiösen Sondergeistes herabgesetzt hat, und indem er seine Reue in dem aufrichtig gemeinten Wunsche ausspricht, gegenwärtig Assad's Vorbilde folgen zu können, besticht er den von Liebe zu diesem Bruder ganz erfüllten Saladin dermassen, dass dieser ihm seine unedle Aufwallung nachsieht und ihn nur auffordert, den Hader mit seinem Freunde Nathan fahren zu lassen und ihn jedenfalls nicht den Schwärmern des christlichen Pöbels, d. h. seiner fanatischen Geistlichkeit preiszugeben, kurz, nicht einem Juden oder Muselmanne zum Trotz ein Christ zu sein.

Jetzt kann der Tempelherr nicht verhehlen, welchen Schritt er bereits beim Patriarchen gethan hat. Als ihm Saladin den hierin sich kundgebenden Mangel an Vertrauen zu ihm vorwirft, erkennt er vollends die Unwürdigkeit dieses Schrittes, zu welchem der Sturm der Leidenschaft, der Wirbel der Unentschiedenheit ihn getrieben habe, und er bittet um Verzeihung. Diese wird ihm um so williger gewährt, da er sich wiederum auf Assad bezogen und die Befürchtung ausgesprochen hat, er werde ferner wohl nicht mehr als dessen Abbild zu erkennen sein; denn der hierin sich aussprechende lebhafte Wunsch, diesem zu gleichen, ist es, was Saladin entzückt. Ueberdies ist dieser hinlänglich Menschenkenner, um einzusehen, dass des Tempelherrn Fehler aus einer Tugend keime, d. h. dass nicht nur mit seiner aufbrausenden Hitze sein Heldenmuth, sondern auch mit seiner Verurtheilung Nathan's seine religiöse Vorurtheilsfreiheit enge zusammenhange. Er fordert ihn auf, nunmehr Nathan aufzusuchen, wie dieser zuerst ihn aufgesucht habe, und ihn behufs der nöthigen Verständigung zu ihm zu bringen, eine schonungsvolle Art von Busse, welche er ihm für seinen Argwohn gegen Nathan auferlegt. Zugleich giebt er ihm die bestimmte Versicherung, dass Recha sein werden solle, und entlässt ihn mit einem, wie aus V, 3. hervorgeht, vom Tempelherrn wohlverstandenen ironischen Spott über das schwere Verbrechen, welches Nathan an Recha begangen habe.

Für das Verständniss des Verhaltens des Templers ist zu den im Bericht über den ganzen Auftritt aufgenommenen Erklärungen nichts weiter beizufügen.

Auch in Saladin's Verhalten erkennen wir nur uns schon bekannte Züge; seine brüderliche Liebe, die er auf den Tempelherrn überträgt, seine Milde und zugleich seinen Scharfblick in der Beurtheilung anderer Menschen und sein religiöser Freisinn zeigen sich hier in vollem Lichte.

Die Idee des Drama's spiegelt sich hiermit in ihm ebenso von ihrer positiven Seite, wie im Tempelherrn vorwaltend von der negativen.

In den Verlauf der Handlung greift dieser Auftritt dadurch ein, dass er 1. dem Tempelherrn trotz seiner Schwächen und Fehler die innige Liebe Saladins und auch der anwesenden Sittah gewinnt, und 2. den Tempelherrn durch die Einsicht in sein Unrecht von seinem feindlichen Verhalten gegen Nathan abbringt, die friedliche Verständigung mit diesem vorbereitet und 3. die Veranlassung gibt, Nathan und den Tempelherrn in der Schlussszene mit Saladin und Sittah zusammenzuführen.

So fehlt, um das Zusammentreffen aller Personen, welche sich schliesslich als Glieder einer und derselben Familie erkennen und vereinen sollen, nur noch Recha. Auch diese auf eine schickliche Weise herbeizuziehen, dazu dient der folgende Auftritt, welcher sich an den vierten ebenso anlehnt, wie der dritte diesen einleitete.

Akt IV. Auftritt 5.

Saladin. Sittah.

Sittah hat die Aehnlichkeit zwischen dem Tempelherrn und Assad so auffallend gefunden, dass in ihr bereits der Gedanke an die Möglichkeit der nächsten Verwandtschaft auftaucht, und praktisch, wie sie ist, hält sie es ihrem Bruder vor, dass er sich nicht nach des Ritters Eltern erkundigt habe.

Saladin geht auf Sittah's Vermuthung und Mahnung durchaus ein; er wird sich besonders erkundigen, ob nicht die Mutter hier zu Lande gewesen sei; denn er weiss gar wohl, dass Assad bei hübschen Christendamen sehr willkommen, auf hübsche Christendamen sehr erpicht gewesen ist, und hält kaum die Vermuthung zurück, dass dieser Umstand mit seiner Entfernung in Verbindung stehe.

Mit diesen Andeutungen, wie mit den ähnlichen von Seiten Nathan's, entspricht der Dichter der von ihm selbst in seiner Dramaturgie aufgestellten Forderung, dass der dramatische Dichter die

Zuschauer nicht mit der Katastrophe überraschen, sondern nur darauf spannen, die Erwartung derselben erregen und steigern solle, was ganz zu dem Satze der Aesthetik des Aristoteles stimmt, dass der Zuschauer die Verwirklichung der Handlung eher und klarer durchblicken solle, als die handelnden Personen.

Der zweite Theil des Dialogs, welcher sich mit einer ganz natürlichen Wendung an die Bemerkung Saladin's über Assad's Verhalten zu schönen Christendamen anschliesst, bewegt sich um die Verbindung Recha's mit dem Tempelherrn. Beide Geschwister sind darin einversanden, dass diese zu Stande kommen müsse, zumal da der Ritter durch die Rettung ihres Lebens sich das Recht des Vaters erworben habe, welches Nathan nicht zukomme. Sittah will aber zur Ausführung ihres Vorhabens sogleich einen Schritt weiter gehen, als Saladin, nämlich Recha ihrem Pflegevater entziehen und zu sich nehmen. Saladin hat zwar Bedenken gegen einen so gewaltsamen Schritt, lässt sich aber, nachgiebig, wie er gegen die geliebte Schwester ohnehin ist, um so eher beschwichtigen und zur Einwilligung bewegen, da Sittah bekennt, sie bezwecke eigentlich nur Befriedigung der Neugierde, welche das Interesse an dem Tempelherrn, insbesondere an seiner Liebe ihr einflösse, und er beschränkt sich darauf, um Nathan's willen allen Schein einer gewaltsamen Trennung zu vermeiden.

Dem milden und schonenden Saladin gegenüber erscheint Sittah durch ihr voreiliges und willkürliches Verfahren in minder günstigem Lichte. Ihren praktischen, immer auf das Nächste, Nöthigste oder Zweckmässigste gerichteten Sinn, sowie ihre weibliche Neugierde kennen wir schon aus früheren Auftritten.

Unsere Spannung ist nun vorzugsweise auf Nathan gerichtet, welcher seit jener kritischen Begegnung mit dem Tempelherrn im neunten Auftritt des dritten Aktes von der Bühne verschwunden ist. Welche Schritte mag er gethan haben oder beabsichtigen, oder was mag anderswoher sich ereignet haben oder noch sich ereignen, um ihm über seine Zweifel und Vermuthungen wegen der Abkunft des Tempelherrn, welche die ganze Verwicklung der Handlung herbeigeführt haben, möglichst bald volle Gewissheit zu verschaffen und dadurch den Knoten in der einen oder andern Weise zu lösen? Diese Frage beschäftigt uns vor Allem, und ihr entspricht auch in echt dramatischer Weise die folgende Scene.

Akt IV. Scene 3.

Die offene Flur in Nathan's Hause.

Auftritt 6.

Nathan. Daja.

Nathan ist damit beschäftigt, Daja die von Babylon mitgebrachten Geschenke zu übergeben. Daja ist von der Schönheit und Kostbarkeit derselben entzückt, erklärt aber, sie nicht eher annehmen zu können, als bis Nathan die durch Recha's Erziehung begangene Sünde dadurch wieder gut mache, dass er sie dem christlichen Tempelherrn zur Frau gebe. Nathan, der vor sicherer Aufklärung über dessen Herkunft seine Einwilligung nicht geben kann, deutet ihr an, dass diese neue Saite, mit welcher sie die alte Leier bespannt habe, nicht haltbar sei, und fordert sie zur Geduld auf.

Da erscheint der Klosterbruder, und während Daja auf Nathan's Geheiss hingeht, ihm ein Almosen zu reichen, stellt dieser über seine Stellung zum Tempelherrn und zu Recha eine Betrachtung an, mit welcher der Auftritt in den folgenden übergeht.

Akt IV. Auftritt 7.

Nathan. Klosterbruder.

Nathan möchte den wahren Namen und die Herkunft des Tempelherrn von diesem selbst erfahren, ohne zu diesem Zwecke sein Verhältniss zu Recha aufdecken zu müssen: denn am liebsten möchte er diese als seine Tochter behalten; auch tröstet er sich mit der Hoffnung, ihr Vater bleiben, ja bei Recha auch fernerhin so heissen zu können, falls nämlich eine Vermählung mit dem Tempelherrn sich als statthaft herausstellt.

Der Klosterbruder, welcher ihn ausdrücklich hat sprechen wollen, weist den ihm dargebotenen Geldbeutel, dessen Andere bedürftiger seien, als er, zurück; er sei nur gekommen, Nathan einen Namen aufzufrischen und ihn an ein Pfand zu erinnern, welches er ihm einst anvertraut habe.

Nathan, dessen Gedanken ohnehin jetzt schon ganz bei Recha sind, wird stutzig; es taucht in ihm die Ahnung auf, dass damit Recha gemeint sein könne, und er drängt in seiner Unruhe den Klosterbruder, bestimmter mit der Sprache herauszugehen, muss aber zuvor anhören, wie dieser weitausholend und redselig ihm seine eigenen Erlebnisse berichtet.

Nathans Betroffenheit wächst, als ihm nun gar der Klosterbruder berichtet, es habe dem Patriarchen „Jemand heute in's Ohr gesetzt, es lebe hier herum ein Jude, der ein Christenkind als seine Tochter auferzöge“, und auf die Frage, ob ihm nicht vor 18 Jahren ein Reitknecht ein Töchterchen von wenig Wochen gebracht habe, da geräth er in Verwirrung, kann aber doch nicht umhin, die Wahrheit dieser Thatsache anzuerkennen.

Der Klosterbruder giebt sich ihm hierauf als jenen Reitknecht zu erkennen, nennt ihm den Nathan hinlänglich bekannten Namen des Mannes, welcher ihm das Kind übergeben habe, Wolf von Filneck, erinnert daran, wie dieser sich plötzlich nach Gaza habe werfen müssen, ohne das Kind mitnehmen zu können, und berichtet, dass er bald darauf bei Askalon gefallen sei.

Er freut sich, dass Nathan sich jenes lieben Herrn, „der ihn mehr als einmal dem Schwert entrissen,“ dankbar erinnert; denn das giebt ihm vollends die Gewissheit, dass dieser sich des Töchterchens um so lieber angenommen habe, und beruhigt ihn wegen des Patriarchen; denn ausser ihm wisse Niemand um die Sache, und ihm dürfe Nathan trauen.

Die hierauf folgenden Betrachtungen, durch welche er diese Versicherung zu begründen sucht, die in denselben sich kundgebende liebevolle Gesinnung und gesunde, vorurtheilsfreie Auffassung des Verhältnisses der christlichen Liebe zum christlichen Glauben und des Christenthums zum Judenthum flössen Nathan ein so festes Vertrauen zu dem Klosterbruder ein, dass er diesem mittheilt, was er bei seiner echten Bescheidenheit und Demuth bisher noch Niemanden mitgetheilt hat, unter was für Umständen er das Kind angenommen habe.

Tief gerührt von der unter der schwersten Selbstverleugnung bewährten Liebe Nathan's ruft der Klosterbruder aus: „Nathan! Nathan! Ihr seid ein Christ! bei Gott Ihr seid ein Christ! Ein bess'rer Christ war nie!“ Und Nathan erwiedert ihm: „Wohl uns! denn was mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden.“

Hiermit hat der Klosterbruder unbewusst Nathan mit vollem Bewusstsein die Wahrheit ausgesprochen, „dass die liebevolle Gesinnung der ware Kern aller Religion, der allgemeinen Menschenreligion, des Judenthums, wie des Christenthums ist; denn sie ist es, in welcher der Jude und der Christ sich als Religionsgenossen erkennen.“ Und Beide geben hiermit zu erkennen, dass sie auf die zwischen Juden und Christen bestehenden Glaubensverschiedenheiten

kein Gewicht legen, in ihnen keine Schranken zwischen wahrhaft religiösen Menschen finden.

Und der Klosterbruder findet seinen Ausruf vollends bestätigt, als Nathan sich sofort bereit erklärt, so schmerzlich auch seiner Liebe der Verlust des Kindes sein würde, der Vorsehung zu gehorchen, wenn diese es von seinen Händen wieder fordere; nur müsse der, welchem er es abtreten solle, durch Natur und Blut, wenn auch nicht grössere — denn diese spricht er sich selbst zu — so doch zum Mindesten frühere Rechte auf es haben.

Von Nathan aufgefordert, ihm die Leute zu nennen, von denen diess gelten könne, bejaht der ganz mit ihm einverstandene Klosterbruder zunächst Nathan's Fragen, ob die Mutter des Kindes nicht eine Stauffin gewesen und deren Bruder, ein Templer, Konrad von Stauffen geheissen habe. Zu grösserer Sicherheit aber verweist er Nathan auf ein seinem Herrn Wolf von Filneck bei seiner Beerdigung abgenommenes Brevier, in welches dieser seine Angehörigen und die seiner Frau mit selbsteigener Hand eingeschrieben habe.

Höchst erfreut über diese Mittheilung, welche ihm die Aussicht auf sichere Lösung seiner Zweifel über des Tempelherrn allfällige Verwandtschaft mit Recha eröffnet, fordert er den Klosterbruder auf, ihm doch ja sogleich jenes Büchlein zu bringen, und giebt auf's Neue dem Gedanken an die Möglichkeit Raum, den Tempelherrn zum Eidam zu bekommen und so zugleich seine Recha sich zu erhalten, zeigt sich aber gefasst für den wahrscheinlicheren Fall, dass dies durch die Entdeckung seiner Abkunft sich als unstatthaft herausstellen werde.

Die nach der Mittheilung des Klosterbruders sich aufdrängende Frage, wer doch der gewesen sein möge, der die Sache dem Patriarchen ausgeplaudert habe, bildet einen gewissen Uebergang zu dem folgenden Auftritt, indem sein Verdacht sich natürlich am Meisten gegen Daja richtet, welche eben jetzt erscheint, um Sittah's Botschaft zu melden.

Der ganze Auftritt zwischen Nathan und dem Klosterbruder ist in doppelter Hinsicht von der höchsten Bedeutung für das ganze Drama: 1. für die *Entwicklung der Handlung* und 2. für die *Charaktere* und hiermit zugleich für die *Idee des Drama's.*

Von jener wird beim Rückblick auf Akt IV die Rede sein. Auf den Charakter des Klosterbruders und Nathan's fällt durch diesen Auftritt erst das volle und das schönste Licht.

Der *Klosterbruder* bewährt seinen gesunden Sinn für Recht und Sittlichkeit zunächst darin, dass er, entrüstet über die blutgierige

Verfolgungssucht des Patriarchen, sofort Nathan von der Lage der Sache in Kenntniss setzt, um ihn zu warnen und zu Sicherheitsmassregeln zu veranlassen. Auch erscheint er durch seine liebevolle Gesinnung, die sich besonders gegenüber dem hülflosen Kinde offenbart hat, in schärfstem Gegensatz zu dem Patriarchen, welcher die Kinder lieber im Elend umkommen, als durch einen Juden retten liesse. Dabei spricht er sich über das Verhältniss der Liebe zum positiven Glauben ganz der Idee Lessing's gemäss aus: „Kinder brauchen in solchen Jahren Liebe mehr als Christenthum“, d. h. als christliche Glaubenslehren. Und mit dieser richtigen Einsicht in das wahre Wesen, den sittlichen Kern aller Religion verbindet sich ganz natürlich seine vorurtheilsfreie Beurtheilung anderer Religionen und seine Duldsamkeit gegen deren Bekenner, zunächst die Juden.

„Wenn nur das Mädchen sonst gesund und fromm
Vor Euren Augen aufgewachsen ist,
So blieb's vor Gottes Augen, was es war.
Und ist denn nicht das ganze Christenthum
Auf's Judenthum gebaut? Es hat mich oft
Geärgert, hat mir Thränen g'nug gekostet,
Wenn Christen gar so sehr vergessen konnten,
Dass unser Herr ja selbst ein Jude war.

Zugleich aber erkennen wir aus seinen Mittheilungen über sein früheres Leben bestimmter als zuvor seinen entschiedenen Hang zur Einsamkeit und zu einem mehr beschaulichen als thätig in den Verkehr der Menschen eingreifenden Leben und die damit verbundene Demuth, welche andern Menschen gegenüber sich bis zum Kleinmuth und zu einer entkräftigenden Unterwürfigkeit steigert, ein Zug, zu dessen Entwicklung seine beständige dienende Stellung nur zu geeignet war. Dies ist es aber, wodurch er, wie schon früher bemerkt, hinter der vollen Verwirklichung der Idee unseres Drama's, ähnlich wie Al-Hafi zurückbleibt.

Die Abneigung gegen das lebhafter bewegte Leben in weitern Weltkreisen und die daraus hervorgegangene Zurückziehung in die Einsamkeit hat seinen sittlichen Willen, wenn auch sicherer rein erhalten, so doch abgeschwächt und es ihm unmöglich gemacht, seine liebevolle Gesinnung an andern Menschen so oft und so sehr zu bethätigen, als die allgemein menschliche Bestimmung verlangt. Sein sittliches Gefühl ist in Aengstlichkeit ausgeartet, sein Wille zaghaft geworden; er kann sich nicht hineinfinden in die allerdings unvermeidliche Gefahr, selbst bei guten Handlungen sich mit

irgend einer sittlichen Schuld zu behaften oder einen Schaden anzurichten.

„Wenn an das Gute,
Das ich zu thun vermeine, gar zu nah'
Was gar zu Schlimmes grenzt: so thu' ich lieber
Das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar
So ziemlich zuverlässig kennen, aber
Bei weitem nicht das Gute."

Ganz anders *Nathan*. Diesen haben selbst die bittersten eigenen Erfahrungen nicht seiner höchsten Bestimmung, im weitesten menschlichen Verkehr auszuharren, abwendig machen können. Er hat sein unabwendbares Bestreben dahin gerichtet, durch liebevolle That, so weit irgend seine Kräfte reichen, seine *Gottergebenheit* zu bewähren. Diese ist der feste Boden, in welchem seine Sittlichkeit wurzelt, ist mit der Liebe zu seinen Mitmenschen wesentlich eins. Sie ist es, welche ihm selbst da, wo es ihm am schwersten werden muss, die Ausübung seiner Pflicht ermöglicht und leicht macht. Die Vernunft hat zu ihm mit sanfter Stimme gesprochen:

„Und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Rathschluss das! Wohlan!
Komm'! Uebe, was du längst begriffen hast;
Was sicherlich zu üben schwerer nicht,
Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh' auf!" — Ich stand und rief zu Gott: ich will,
Willst du nur, dass ich will!

Aus dieser Stelle aber erkennen wir auch, welch gewichtigen Antheil an Nathan's sittlicher Vervollkommnung die klare vernünftige Einsicht, die Anerkennung der Gottergebenheit als des höchsten Gebotes und der stärksten Stütze des sittlichen Willens gehabt hat. Als solche hat sie sich ihm bewährt, indem sie ihm in der Zeit des stärksten Anreizes zum Hass die Kraft erhöht hat, Gottergebenheit wirklich zu üben und in Thaten der Feindesliebe zu bewähren unter den erschwerendsten, die grösste Selbstüberwindung und Selbstverleugnung erheischenden Umständen.

Und diese, in dem höchsten Grade der Selbstverleugnung sich bewährende, in Gottergebenheit begründete, durch klare und tiefe Vernunfterkenntniss unterstützte höchste Kraft des sittlichen Willens, der reinen Menschenliebe ist es, worin sich uns nunmehr das Charakterbild Nathan's vollendet hat.

Akt IV. Auftritt 8.

Nathan. Daja.

Die Sendung Sittah's wird sowohl von Nathan als von Daja falsch ausgelegt. Nathan fürchtet, der Patriarch stecke dahinter; er wird zwar durch Daja's unbefangene Antworten auf seine betreffenden Fragen versichert, dass diese wenigstens nichts verrathen habe, will aber doch aus Vorsicht den Boten selber sprechen. Daja vermuthet, der Sultan habe buhlerische Absichten auf Recha und fasst daher, um sie wo möglich noch dem Tempelherrn zu erhalten, den Entschluss, ihr einen Wink über ihre christliche Herkunft zu geben.

Rückblick auf Akt IV.

Der vierte Akt enthält die Versuche zur Lösung des zu Ende des dritten geschürzten Knotens bis zu der im 7. Auftritt eröffneten Aussicht auf Enthüllung der Abkunft des Tempelherrn und bildet somit den Uebergang von der Haupthandlung zur Katastrophe. Wir sind nämlich, nachdem der Klosterbruder Nathan von dem Brevier des verstorbenen Wolf von Filneck Mittheilung gemacht hat, versichert, dass von dieser Seite her die Lösung des Knotens erfolgen wird. Bis dahin ist die Handlung des ganzen vierten Akts durch den Tempelherrn in Bewegung gesetzt, in den beiden ersten Scenen unmittelbar und mit seiner bestimmten Absicht, durch die Schritte, welche er zuerst beim Patriarchen, dann bei Saladin thut, um Nathan's Einwilligung zu erzwingen, dann in der dritten Scene mittelbar und unabsichtlich, sofern sein Gespräch mit dem Patriarchen diesen veranlasst, dem Klosterbruder die Nachforschung nach dem Juden aufzutragen, welcher ein Christenkind seiner Kirche entzogen habe, dieser aber hierdurch nur angetrieben wird, Nathan auf die ihm drohende Gefahr aufmerksam zu machen und dessen Nachforschungen nach Recha's möglicher Verwandtschaft mit dem Tempelherrn auf die sicherste Spur zu leiten. Wir haben also zu erwarten, dass hierdurch die Katastrophe herbeigeführt werde, nicht auf dem Wege, welchen der Tempelherr eingeschlagen, nachdem er den beim Patriarchen gethanen Schritt bereut hat, nämlich durch Vermittlung des Sultans. Doch ist auch dieser zweite Schritt des Tempelherrn, die Mittheilung, welche er diesem über Nathan und Recha gemacht hat, nicht ohne Bedeutung für die Handlung geblieben. Denn nicht nur, dass hierdurch das Zusammentreffen sämmtlicher Personen in der letzten Scene bei Saladin und Sittah motivirt ist; der schon durch

die Begnadigung des Templers angeregte Gedanke an die Möglichkeit der Abstammung desselben von Saladin's Bruder hat durch die zweite Scene des IV. Aktes neue Nahrung, ja einen nicht unbedeutenden Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten.

So sind die durch das Brevier Wolf's von Filneck zu erwartenden Enthüllungen, welche sofort die Katastrophe herbeiführen, nach ihren beiden Seiten hin, d. h. in Betreff der Verwandtschaft des Tempelherrn und Recha's mit einander und mit Saladin und Sittah so weit vorbereitet, dass wir durch sie keine undramatische Ueberraschung erfahren, immerhin aber noch die angemessene Spannung auf den ferneren Verlauf und den Ausgang der Handlung nicht nur gewahrt bleibt, sondern sogar gesteigert ist.

Akt V. Scene 1.

Zimmer in Saladin's Palast.

Auftritt 1 und 2.

Die beiden Auftritte dieser Scene hangen enge mit einander zusammen; sie bewegen sich nur um die Ankunft des sieben Jahre lang erwarteten Tributes aus Egypten.

Auf den Gang der Handlung sind sie ohne allen Einfluss und wohl deshalb in den Entwurf des Drama's nicht aufgenommen. Auch könnten sie ganz wohl fehlen und wurden bei der Aufführung gewöhnlich ausgelassen, weil sie den Eintritt der Katastrophe ohne Noth aufhalten. Denn wenn auch das Ausbleiben der egyptischen Gelder als Ursache der Geldnoth Saladin's und Anlass zu seiner Bekanntschaft mit Nathan ausdrücklich zur Sprache gebracht wird, so konnten zur vollständigen Verwebung des einmal angesponnenen Fadens in das Ganze die Anfangsworte der Schlussscene genügen, wo Saladin Nathan die Ankunft der Gelder mittheilt und ihm nicht nur die Rückzahlung der geliehenen Gelder ankündigt, sondern ihm sogar Geld zu irgend einem grossen Unternehmen anbietet. Der Leser aber wird dem Dichter für die nachträgliche Einfügung dieser beiden Auftritte gewiss deshalb dankbar sein, weil sie in sehr lebendiger Weise das *Charakterbild Saladin's* durch Darstellung des Einflusses, den seine Freigebigkeit und Milde auf die ihn umgebende Dienerschaft ausübt, weiter ausführen. Die Mameluken wetteifern nicht nur in der Bereitwilligkeit, ihrem Herrn zu dienen, sondern wollen ihm auch an Edelmuth nicht nachstehen, und Saladin hat wohl recht, wenn er sagt, dass sein Beispiel sie hat bilden helfen. — Im zweiten Auftritt giebt uns Emir Mansor noch Auskunft über den Grund des langen Ausbleibens der Gelder, und Saladin lässt uns durch den ihm

ertheilten Auftrag, den grössten Theil der Gelder sofort zum Vater auf den Libanon zu bringen, erkennen, wie sehr es ihm am Herzen liegt, diesen von seinen Sorgen zu befreien und nunmehr vor Allem für die öffentlichen Bedürfnisse zu sorgen, während uns anderseits der erste Auftritt gezeigt hat, wie schlecht ihm ein Versuch, sich in seiner Freigebigkeit einzuschränken, gelungen ist.

Zugleich wird uns durch die Hindeutung auf die feindlichen Bewegungen der Tempelherrn noch einmal der historische Hintergrund der Handlung eröffnet, ehe dieselbe sich wieder in die engen Grenzen des Familienkreises zurückzieht.

Aus dem Anfang des ersten Auftritts ersehen wir überdies, dass Al-Hafi sich wirklich davon gemacht hat, ohne auch nur von Saladin Abschied zu nehmen, und es ist uns willkommen, dass uns hierdurch die Erinnerung an diesen Sonderling aufgefrischt wird. Einer weiteren Erklärung bedürfen diese beiden episodischen Auftritte nicht.

Akt V. Scene 2.

Die Palmen vor Nathan's Hause.

Diese zweite Scene giebt uns die Gewissheit, dass die zu Ende des vierten Aktes eröffnete Erwartung, das Brevier Wolf's werde über dessen Verhältnisse zum Tempelherrn bestimmte Auskunft geben, sich in einer für Nathan erfreulichen Weise erfüllt hat, und zeigt uns zugleich, dass der Tempelherr von dem einseitig christlichen Standpunkt, auf welchen der Sturm der Leidenschaft ihn hinabgeschleudert, sich wieder auf den Standpunkt der allgemein menschlichen Vernunftreligion erhoben und den gegen Nathan gerichteten religiösen Stolz und Hass überwunden hat, dass er aber von seiner Liebesleidenschaft noch immer beherrscht ist und leicht zu neuem Misstrauen und neuer Unbesonnenheit hingerissen wird.

Akt V. Auftritt 3.

zeigt uns den Tempelherrn anfangs noch haltlos und aus einem Extrem in's andere hinüberschwankend. Er ist trotz der Vorstellungen Saladin's immer noch verbittert gegen Nathan und versteift auf seinen Entschluss, Recha nicht eher wiederzusehen, als bis er sie sein eigen nennen könne. Deshalb will er, um Saladin's Auftrag auszuführen, lieber vor Nathan's Hause warten, als hineingehen.

Der Fanatismus des Patriarchen aber, sowie die vernünftigen und wohlgemeinten Vorstellungen und Anerbietungen Saladin's haben doch einen so tiefen Eindruck auf ihn gemacht, dass er nach kurzem

Bedenken nicht nur seine Erbitterung über Nathan's Zurückhaltung und Bedenklichkeit als schlecht begründet erkennt, sondern auch seine Beschämung darüber ausspricht, dass er dem vermeintlichen jüdischen Religionseifer Nathan's gegenüber als christlicher Eiferer aufgetreten ist. Der durch Recha's Erziehung an der Christenheit begangene Raub erscheint ihm nunmehr als unerheblich gegen das Verdienst, welches Nathan sich um Recha erworben hat. Nathan hat jetzt in seinen Augen höheren Anspruch auf den Namen von Recha's Vater, als ihr leiblicher Erzeuger; denn nur ihm hat sie die geistigen Vorzüge zu verdanken, welche er mit Begeisterung hervorhebt, weil sie erst ihrer Erscheinung die ihn bezaubernde Liebenswürdigkeit verliehen haben.

Die seines religiösen Eifers spottende Ironie über Nathan's Strafwürdigkeit, mit welcher Saladin ihn entlassen hat, kränkt ihn tief. Er findet es bedenklich, dass ein Mädchen ihn zu einem Benehmen verleitet hat, welches ihn verächtlich erscheinen lassen muss, und er hält sich die Nothwendigkeit vor, in eine andere Bahn einzulenken, d. h. zunächst gegen Nathan andere Saiten aufzuziehen, zumal da er nun auch an Daja's Wahrhaftigkeit zu zweifeln beginnt.

Seine Beschämung und Verwirrung erreicht ihren Gipfel, da er Nathan im Gespräch mit dem Klosterbruder aus dem Hause kommen sieht; sein böses Gewissen sagt ihm, dass dieser Nathan seinen Besuch bei dem Patriarchen verrathen habe, und die Leidenschaftlichkeit, zu welcher die Liebe ihn hingerissen, verwünschend, rafft er sich zu einem raschen Entschluss auf, welcher in ihm reift, während er bei Seite tritt, um die Entfernung des Klosterbruders abzuwarten.

Akt V. Auftritt 4.

Nathan. Klosterbruder.

Nathan dankt zum Abschied dem Klosterbruder nochmals für das Buch welches dieser ihm zugestellt und für welches er, bedürfnisslos, wie der Derwisch, jede äussere Belohnung hartnäckig ausgeschlagen hat.

Auf des Klosterbruders Wunsch, dass Nathan die seiner Pflegetochter erwiesene Wohlthat nie zu bereuen haben möge, kann dieser, dem das Bewusstsein guter That mehr gilt, als alles äussere Glück oder Unglück, nur erwidern: „kann ich das?“ Die warnende Hinweisung auf den Patriarchen und den Tempelherrn veranlasst ihn, nochmals zu fragen, ob denn wirklich der Tempelherr es sei, der den Patriarchen hetze, und als jener die Richtigkeit seiner Aussage auf's Neue bekräftigt und begreiflicher Weise die gute Meinung, welche

Nathan von dem einzigen dermalen in Jerusalem weilenden Templer hegt, nicht theilen kann: giebt dieser ihm die Versicherung, dass das Brevier ihm gegen alle möglichen Verfolgungen, selbst gegen die äussersten Anstrengungen seiner Feinde vollen Schutz gewähre. Ja, er erlaubt dem Klosterbruder, dem Patriarchen Alles zu erzählen, was er von seinem Verhältniss zu Recha weiss. Dieser aber, der sogar das Gute nicht thun mag, wenn er irgend fürchtet, dass etwas Schlimmes daran grenze, mag um so weniger von der Erlaubniss, einem Schurken Waffen in die Hände zu geben, Gebrauch machen und nimmt, um Nathan's Ankunft beim Sultan nicht zu verzögern, glückwünschend Abschied.

Nathan aber äussert lebhafte Freude über die glückliche Lösung des Knotens, der so oft ihm bange machte, indem er Gott dankt, dass er nun ebenso frei, wie vor ihm, auch vor den Menschen wandeln könne.

Mit diesem Auftritt ist die durch die Mittheilung von dem Dasein des Breviers eröffnete Erwartung erfüllt; die Katastrophe erscheint uns jedenfalls schon entschieden, wenn wir auch über die Aufschlüsse, durch welche sie entschieden ist, nur Vermuthungen hegen und somit in hinlänglicher Spannung erhalten werden.

Akt V. Auftritt 5.

Nathan. Tempelherr.

Der Tempelherr gesteht Nathan, was er, durch Daja's Mittheilung verleitet, mit dem Patriarchen gesprochen habe, bittet ihn, um Recha vor den Verfolgungen desselben sicher zu stellen, sie ihm zur Frau zu geben, erhält aber den Bescheid, dass er dies nicht mehr thun könne, da unterdessen ihre Verwandten ermittelt worden seien, namentlich ein Bruder, welcher ihre Hand zu vergeben habe; er solle deshalb gleich mit ihm zum Sultan gehen, wo sie den Bruder finden würden. Da aber der Tempelherr vorher eine Verständigung mit Nathan herbeizuführen wünscht, bringt er die Rede auf den Klosterbruder und frägt Nathan, ob jener nichts von ihm gesagt habe. Nathan antwortet ihm, dass er ihm allerdings von einem Tempelherrn gesprochen habe, setzt aber zur Beschämung des Ritters hinzu, damit könne *er* jedenfalls nicht gemeint sein, und als der Tempelherr dieses doch als möglich bezeichnet, setzt er, um auf den Busch zu klopfen, hinzu, was aus des Klosterbruders Worten nicht ausdrücklich hervorging, aber doch wahrscheinlich war, jener Tempelherr habe ihn beim Patriarchen verklagt.

Dadurch, dass er nunmehr eine Uebertreibung seiner Schuld zu berichtigen hat, wird der Tempelherr noch stärker genöthigt, den ganzen Hergang der Sache zu berichten, vor Allem den ersten Grund seines Unmuths gegen Nathan, dann Daja's Eröffnung und den hieraus in ihm entstandenen Argwohn, Nathan habe aus jüdischem Religionseifer Recha der christlichen Kirche entziehen wollen, und sein Entschluss, ihn zur Auslieferung Recha's zu zwingen. Indem er sich selbst deswegen im Tone aufrichtiger Reue anklagt, bittet er Nathan um Verzeihung, welche dieser ihm nicht versagen kann.

Hierauf bekennt er, dass er zum Patriarchen gegangen sei und ihm den Fall, aber ohne Namensnennung nur ganz allgemein mitgetheilt habe. Auch dies erkennt er als einen Fehler an; ja er fügt eine dreifache Begründung seiner Selbstanklage hinzu: die ihm bekannte Schurkerei des Patriarchen, den Mangel an Vertrauen und Offenheit gegen Nathan und die Gefahr, welche er Recha ausgesetzt habe, einen solchen Vater zu verlieren. Diese Gefahr sei aber noch leicht abzuwenden; Nathan brauche ihm nur Recha zur Frau zu geben; so sei sie gegen jeden gewaltsamen Raub durch den Patriarchen gesichert. Wegen seines wahren Verhältnisses zu Recha und insbesondere wegen ihrer Religion werde er ihn nie befragen.

Seine Schlussworte: „sei's, wie's sei!“ veranlassen Nathan, jeden Verdacht einer Schuld von seiner Seite als unbegründet abzuweisen; er brauche die Wahrheit gar nicht zu verhehlen, habe auch noch nie sein wahres Verhältntniss abgeleugnet und über sein Stillschweigen gegen sie selbst sei er nur ihr Rechenschaft schuldig.

Der Tempelherr wiederholt mit der Bitte, gegen Recha auch ferner das Geheimniss zu bewahren, seine Werbung, durch welche Recha zugleich ihrem bisherigen Vater gerettet werde.

Nathan aber erklärt ihm, dass dies nicht mehr möglich sei; denn es seien, Dank dem Patriarchen, nunmehr die Verwandten Recha's gefunden, besonders ein Bruder, bei welchem er um sie werben müsse.

Der Tempelherr bedauert Recha, dass sie Nathan als Vater verlieren müsse, und erkundigt sich unmuthig näher nach dem Bruder. Auf Nathan's Erwiederung, derselbe sei weder Soldat noch Geistlicher oder Beides zusammen, und sonst ein braver Mann, hält er ihm, dessen Ruhe und Zufriedenheit ihn schon wieder an ihm irre zu machen droht, vor, dass der Bruder doch jedenfalls ein Christ sein werde, und ergiesst sich in bittere Klagen darüber, dass nun durch ihre Umbildung zur Christin und durch unvernünftige Pflege und Zärtlichkeit die Früchte von Nathans weiser Erziehung zu Grunde gehen werden. Nathans Versicherung, sie werde ihrer Liebe noch

immer würdig bleiben, weist er zurück; *seine* Liebe empört sich gegen jede Aenderung an Recha, selbst gegen die des Namens. Als Nathan auf seine Frage, ob sie bereits vermuthe, was mit ihr vorgehe, keine bestimmte Antwort zu geben weiss, erklärt er ihm, von Misstrauen und leidenschaftlicher Ungeduld übermannt, er werde sogleich selbst zu Recha gehen, um aus ihrem eigenen Munde zu erfahren, ob sie ihrem bisherigen Vater und ihrem nunmehrigen Bruder zum Trotz seine Frau werden wolle, selbst auf die Möglichkeit hin, dass er ein Muselmann werde.

Nathan aber hält ihm die Unmöglichkeit der Ausführung dieses Entschlusses vor Augen. Recha sei jetzt bei Sittah; er solle gleich mit ihm zum Sultan gehen, wo sie auch den Bruder finden würden. Hiermit führt er ihn fort.

Mit diesem Schlusse des Auftritts ist die äussere Handlung bis zur letzten Scene, der Zusammenkunft Nathans und des Tempelherrn mit Recha, Saladin und Sittah im Zimmer der Letzteren fortgeleitet. Auch bleibt uns nach Nathan's letzten Worten kaum noch ein Zweifel daran, dass Recha's angekündigter Bruder der Tempelherr selbst sei. Volle Gewissheit darüber haben wir freilich noch nicht und noch weniger darüber, dass beider Vater Saladin's und Sittah's Bruder sei. Wir sehen aber mit froher Spannung der Bestätigung unserer Erwartung in der Schlussscene entgegen.

Eine grössere Bedeutung gewinnt der Auftritt für die Innenseite der Handlung. Wir haben gesehen, dass die Eindrücke, welche auf den Tempelherrn seine Begegnung mit dem Patriarchen und mit Saladin gemacht, genügt haben, ihm über die Verwerflichkeit der gegen Nathan gethanen Schritte die Augen zu öffnen, ihn von seinem religiösen Vorurtheil zu heilen und wieder über den Standpunkt der bestimmten positiven Religion empor auf den der allgemeinen Menschenreligion zu erheben. In dieser Hinsicht ist bereits eine entschiedene Läuterung mit ihm vorgegangen; doch übt die Leidenschaftlichkeit seiner Liebe zu Recha noch eine dämonische Gewalt über ihn aus, durch welche er sich zu neuem Misstrauen und zu neuen Unbesonnenheiten hinreissen lässt. Er befindet sich während des ganzen Auftrittes in einer gewaltigen Gährung und bildet mit der Aufregung, der Ungeduld und der Haltlosigkeit, in welche Liebesleidenschaft, Reue, Beschämung und neu erwachtes Misstrauen ihn versetzen, einen starken Kontrast zu Nathan, welcher bei seinem guten Gewissen und seiner Zuversicht auf eine befriedigende Lösung des ganzen Knotens durchgängig die grösste Ruhe und Besonnenheit beobachtet. Dabei lässt Nathan in feinem, aber um so schärfer einschneidendem Tone den Tempelherrn sein Unrecht empfinden; so namentlich gleich

zu Anfang durch die Frage, wo er gewesen sei, durch die Versicherung, dass er des Klosterbruders Tempelherr nicht sein könne, durch den Einwurf: „Kurz und gut? Wo steckt das Gute?“, durch die Bemerkung, dass er, Nathan, die Wahrheit zu verbergen nicht nöthig und sich Recha's wegen nur bei Recha selbst zu entschuldigen habe, und durch seinen Ausruf: „Dank dem Patriarchen,“, welchem der Tempelherr darauf freilich des Teufels Dank wünscht, dem er sich mehrfach verpflichtet habe.

Der Grund zu diesen Rügeworten ist bei dem milden und weisen Nathan nicht etwa persönliche Empfindlichkeit oder Unwille gegen die Person des Tempelherrn, sondern reine Liebe und Sorge für das wahre Wohl seiner Mitmenschen, zumal derer, welche seinem Herzen so nahe stehen, wie der Tempelherr; denn unter den Mitteln, dieses zu fördern, gilt ihm als eins der wirksamsten und nöthigsten die Befreiung von Irrthümern und Leidenschaften, die Zurechtweisung nöthigenfalls selbst durch Erregung tiefen Schmerzes. Es ist, um die Sache mit seinen eigenen Worten zu bezeichnen, eine Arznei, nicht Gift, was er jetzt dem Tempelherrn, nicht zu seiner Bestrafung, sondern zu seiner sittlichen Läuterung bietet, wie im ersten Akte seiner Pflegetochter zur Befreiung von einem Wahne. Damit bewährt sich Nathan wieder als der ebenso wohlmeinende als einsichtsvolle Erzieher.

Akt V. Scene 3.

In Sittah's Harem

enthält drei Auftritte, von denen die beiden ersten dem dritten, in welchem sich die Katastrophe vollzieht, zur Einleitung dienen.

Akt V. Auftritt 6.

Sittah. Recha.

Das Wohlgefallen, welches Sittah an Recha's Unterhaltung empfindet, obgleich diese sich bis dahin ängstlich und schüchtern gezeigt hat, und die hieran natürlich sich anknüpfenden Aufschlüsse, welche Recha über ihre Erziehung giebt, führen zu einer beiderseitigen Lobpreisung Nathan's, und diese giebt, verbunden mit Sittah's herzlichem und zutraulichem Benehmen, Recha den Muth, ihr zu offenbaren (woraus sich zugleich ihre bisherige Befangenheit erklärt), dass sie in Gefahr stehe, diesen Vater zu verlieren. Ihre gute böse Daja, der sie als ihrer sorglichen und liebevollen Pflegerin so viel zu

verdanken habe, die aber eine von den christlichen Schwärmerinnen sei, die den einzig wahren Weg zu Gott zu wissen wähnen und sich gedrungen fühlen, einen Jeden, der dieses Wegs verfehlte, darauf zu lenken, habe ihr so eben mitgetheilt, sie sei aus christlichem Geblüte und nicht die Tochter Nathan's.

Als sie sich eben verzweifelnd zu Sittah's Füssen wirft, von welcher sie auf ihr Anerbieten hin, ihr Schwester und Mutter zu sein, Schutz gegen Diejenigen hofft, die ihr den Vater rauben wollen, tritt Saladin ein.

Akt V. Auftritt 7.

Saladin. Sittah. Recha.

Auch ihn fleht Recha fussfällig um Hülfe an. Saladin sagt ihr diese von vornbein zu, und nachdem er von ihr den Grund ihrer Aufregung erfahren hat, sucht er sie zu trösten zuerst durch die Möglichkeit, dass Daja's Mittheilung nicht wahr sei, dann durch die Anerkennung höherer Rechte, als derjenigen des leiblichen Vaters, und durch die Zusicherung, dass im streitigen Falle, wenn sie einwillige, er selbst ihr Vater sein wolle, und zuletzt, freilich ohne von Recha verstanden zu werden, durch die Hindeutung auf einen künftigen Gemahl, wobei er den Tempelherrn im Sinne hat, der bald mit Nathan zugleich erscheinen soll.

Diese beiden Auftritte sind trefflich darauf berechnet, unsere Theilnahme an der Katastrophe, welche sich ihnen unmittelbar anschliesst, durch das innigste Mitgefühl für Recha zu steigern. Denn nunmehr freuen wir uns schon im Voraus auf den Augenblick, wo ihre Angst, Nathan zu verlieren, in die lebhafteste Freude über die Gewissheit, ihn zu behalten, umschlägt. Bei so vielfachem und lebhaftem Interesse der handelnden Personen an der bevorstehenden Lösung des Knotens kann selbst unsere Voraussicht derselben, welche übrigens, wie schon gesagt, keine völlig sichere ist, unsere Spannung nicht aufheben, sondern ihr nur den niedern Charakter stofflicher Neugierde benehmen und sie zur ästhetisch reineren erheben.

Zugleich gewinnen diese beiden Auftritte noch einen besondern Werth dadurch, dass sie Recha's Charakterbild heller beleuchten und bereichern. Sittah bewundert an Recha besonders die mit ihrer Frömmigkeit verbundene Klugheit, mit welcher hier wohl eine hohe Ausbildung der intellektuellen Geisteskräfte gemeint ist, und schliesst aus der letzteren auf grosse Belesenheit, erfährt aber zu ihrer grossen Verwunderung, dass Recha kaum die Handschrift ihres Vaters lesen

kann, welcher die kalte Büchergelehrsamkeit nicht liebt, weil sie sich mit todten Zeichen in's Gehirn nur drückt, ohne lebendige Ueberzeugung zu gewähren und ohne zugleich das Gemüth zu ergreifen und zu bilden.

Hierbei bestätigt und kennzeichnet Recha treffend und klar die Lehr- und Erziehungsweise Nathan's, von welcher wir schon in Akt I, 2 ein Beispiel gesehen haben: Was sie weiss, weiss sie allein aus seinem Munde und könnte bei dem Meisten noch sagen, wie, wo, warum er sie es gelehrt; wozu Sittah nicht minder treffend bemerkt: „So hängt sicht freilich Alles besser an, so lernt mit eins die ganze Seele."

Hier ist uns mit ebenso inhaltsschweren Worten aus Frauenmunde das wesentlichste Merkmal der sokratischen Methode, das Ausgehen von einzelnen, durch das Leben nahe gelegten und erlebten Fällen, und die treffliche Wirkung derselben dargestellt.

Die durch Nathan entwickelte Richtigkeit, Sicherheit und Schnelligkeit ihrer Beobachtung und ihres Urtheils bekundet Recha hier namentlich durch die Bemerkung, dass sie, um vor Sittah ihre Sache mit Erfolg zu führen, nicht winseln und verzweifeln dürfe, sondern die Vernunft geltend machen müsse, und am meisten durch die Klarheit und Gründlichkeit, mit welcher sie Daja's geistigen Standpunkt und das ihm entsprechende Verhalten darlegt.

Hierdurch bewährt sie zugleich einen hohen Grad von Selbstbeherrschung, welchen wir uns ebenfalls aus Nathan's Lehren und Beispiel zu erklären haben, und wir müssen diese sittliche Kraft an ihr um so höher anschlagen, da als höchstes und stärkstes Gefühl die Liebe zu ihrem Vater es ist, was während dieses Auftrittes ihr Gemüth in die äusserste Aufregung gebracht hat.

Endlich ersehen wir auch, wie Nathan's Milde und liebevolle Schonung in der Beurtheilung anderer Menschen sich ihrem Herzen mitgetheilt hat, aus den zugleich von ihrer gesunden psychologischen Einsicht zeugenden Worten über Daja's Proselytenmacherei:

„Kaum können sie auch anders; denn, ist's wahr,
Dass dieser Weg allein nur richtig führt:
Wie sollen sie gelassen ihre Freunde
Auf einem andern wandeln seh'n, — der in's
Verderben stürzt, in's ewige Verderben?
Es müsste möglich sein, denselben Menschen
Zur selben Zeit zu lieben und zu hassen. — . . .
. . . . Und wem schmeichelt's doch
Im Grunde nicht, sich gar so werth und theuer,

Von wem's auch sei, gehalten fühlen, dass
Er den Gedanken nicht ertragen kann,
Er müss' einmal auf ewig uns entbehren."

Hiermit ist zugleich dem *Charakter Daja's* vollends bestimmt die Stellung angewiesen, welche er in dem ganzen Cyclus der Charaktere unseres Drama's einnimmt und durch welche er zu möglichst vielseitiger Veranschaulichung der Idee desselben das Seinige beiträgt. Wie der Patriarch, stellt auch sie eine Abweichung von der Idee, einen Gegensatz zu derselben dar, nämlich die Befangenheit in den Schranken eines bestimmten positiven Glaubens mit den übeln Folgen, dem religiösen Stolz und der Bekehrungssucht. Zugleich aber bildet sie einen starken Gegensatz zu der Heuchelei und der hasserfüllten, blutigen Verfolgungswuth des Patriarchen durch die Aufrichtigkeit und Lebendigkeit ihres Glaubens und durch die ebenso aufrichtige Liebe, welche sie dazu antreibt, Recha in den Schoos der christlichen Kirche zurückzuführen.

Saladin und Sittah endlich bewähren sich auch Recha gegenüber wiederum als liebevolle Menschen, welche am Wohlthun ihre Freude haben und uns dadurch eine um so erfreulichere Aussicht auf die Zeit gewähren, in welcher Recha des nähern täglichen Verkehrs mit ihnen theilhaftig werden wird.

Akt V. Auftritt 8.

Nathan. Tempelherr. Saladin. Sittah. Recha.

Durch die auf das Brevier gegründeten Eröffnungen Nathan's über die Verwandtschaft des Tempelherrn und Recha's mit einander und mit Saladin und Sittah wird die Verwicklung rasch und schliesslich zu allseitiger Befriedigung gelöst.

Saladin zeigt dem mit dem Tempelherrn eintretenden Nathan nach herzlicher Begrüssung beider zunächst freudig dankend an, dass er nunmehr, da die Karawane aus Egypten angekommen sei, sein Geld zurückerhalten könne und bietet ihm obendrein von sich aus ein Darlehen zur Ausführung irgend eines grossen Handelsgeschäftes an.

Nathan aber, welcher ganz von dem wichtigen Zweck seines gegenwärtigen Besuches erfüllt ist, lenkt die Aufmerksamkeit der Anwesenden von dem ihm als Kleinigkeit erscheinenden Gelde ab auf die weinende Recha, und da er aus ihrer Aufregung schliesst, Daja habe sie von ihrer christlichen Abkunft ebenso in Kenntniss gesetzt, wie den Tempelherrn, frägt er sie, ob sie noch seine Tochter sei, d. h. ob sie noch dieselbe kindliche Gesinnung gegen

ihn hege, und als der Ton, in welchem sie ihn als ihren Vater anredet, ihm hiervon die erwartete Gewissheit gegeben hat, beruhigt er sie mit der Versicherung, ihr Vater sei ihr unverloren, und wenn sonst ihrem Herzen kein Verlust drohe, so sei Alles gut. Ihre Antwort: „Keiner, keiner sonst", versetzt den Tempelherrn, welcher sie ganz richtig dahin deutet, dass Recha keine geschlechtliche Liebe zu ihm empfinde, in die heftigste Aufregung, und er ersucht Saladin in trotzig unwilligem Tone, sich nun nicht weiter Recha's wegen für ihn zu bemühen.

Saladin, welcher der Meinung ist, Recha habe nur aus jungfräulicher Scham ihre Liebe zum Tempelherrn nicht verrathen, verweist diesem sein vorschnelles Aufbrausen und hält ihm scherzend vor, dass er sich der Gegenliebe Recha's nicht früher versichert, in strengem Ernste aber, dass er dieselbe als selbstverständlichen Preis für die Lebensrettung erwartet habe. Aber immer geneigt, dem Tempelherrn seine Schwächen und Unarten zu verzeihen, und immer noch versichert, dass Recha den heldenmüthigen und stattlichen Jüngling liebe, fordert er sie in heiter launigem Tone auf, ihm ihre Liebe zu bekennen und sich ihm anzutragen, worein Sittah sogleich einstimmt.

Da thut Nathan Einspruch mit der Erklärung, dass hier noch ein Anderer mitzusprechen habe. Saladin glaubt, er meine sich selbst als Pflegevater, wodurch er Nathan zu verstehen gibt, dass er von Daja's Eröffnung weiss.

Nathan aber verweist auf einen Bruder Recha's. Dieses Wort erinnert den Tempelherrn, welcher unterdessen ganz von wildem Schmerze über die ihm versagte Gegenliebe beherrscht und zerstreut dastand, daran, dass Nathan ihm schon die Anwesenheit von Recha's Bruder bei Saladin angekündigt hat, und als Saladin ihn zur Geduld ermahnt, spricht er den Verdacht aus, dieser Bruder sei eine blosse Erfindung desselben.

Saladin drückt seine Entrüstung über einen so unwürdigen Argwohn aus, Nathan aber bittet mit Hinweisung auf sein jugendliches Alter und seine allerdings sehr natürliche Verstimmung um Verzeihung für den Tempelherrn, hält aber diesem als ersten Fehler, aus welchem sein jetziges Verhalten hervorgegangen sei, das Misstrauen vor, welches ihn abgehalten habe, ihm sogleich seinen wahren Namen zu sagen, und nun tritt er von sich aus mit der Berichtigung auf, er heisse nicht Kurd von Stauffen, sondern Leu von Filneck, und beschwichtigt ihn, da er wegen des auf ihn fallenden Scheines, gelogen zu haben, zornig aufbraust, mit der nähern Erklärung, dass er von dem Bruder seiner Mutter, einer geborenen Stauffen, an Kindes-

statt angenommen sei und desshalb ihm auch der Name Stauffen zukommen möge.

Der Tempelherr kann, zumal da Nathan von der Rückkehr seiner Eltern nach Palästina und seiner Erziehung durch den Oheim spricht, nicht länger zweifeln, dass Nathan von seiner ganzen Verwandtschaft sicher unterricht ist, und erkennt daher die Richtigkeit des Gesagten an und setzt auf Nathan's Befragen hinzu, dass sein Oheim todt und er selbst erst kürzlich hergekommen sei, will aber vor Allem nunmehr wissen, was alles dies mit Recha's Bruder zu thun habe.

Nathan hält aber, planmässig fortschreitend, seine Ungeduld damit hin, dass er ihm erst von seinem Vater spricht, der sein Freund gewesen sei und sich Wolf von Filneck genannt habe, aber nicht aus Deutschland stamme, sondern seiner Gattin, des Tempelherrn Mutter, nur auf kurze Zeit nach Deutschland gefolgt sei. Und als der Tempelherr immer stürmischer seine Fragen nach Recha's Bruder wiederholt, eröffnet er ihm, dass er selbst es sei.

Während Saladin und Sittah ihr Erstaunen darüber äussern, dass Recha und der Tempelherr Geschwister seien, und Recha, deren reine, dankbare Liebe zu ihrem Lebensretter durch die Kunde, dass er ihr Bruder ist, keine Wandlung, sondern nur eine Steigerung erfährt, freudig auf ihn zueilt, tritt er betroffen zurück. Durch die Wahrnehmung, dass sie keine geschlechtliche Liebe zu ihm empfindet, ist zwar die Umwandlung seiner Liebe in eine brüderliche bereits vorbereitet, aber es mag ihn bei der Vorstellung, dass er seine Schwester zur Gattin begehrt habe, ein gewisser Schauder vor der Abschliessung eines so unnatürlichen Bundes ergriffen haben. Daher weicht er der Umarmung seiner Schwester im ersten Augenblick aus. Recha's Schmerz und Saladin's Vorwurf über seine Lieblosigkeit und den Argwohn gegen Nathan, worin sie irrthümlich den Grund seiner Zurückhaltung erblicken, bringt ihn jedoch bald wieder zur Besinnung: mit der Bitte, in einer Lage, in welcher er seinen Assad schwerlich je gesehen habe, sein Erstaunen nicht zu missdeuten, naht er demüthig dem Sultan; mit dem dankbaren Bekenntniss, dass er ihm in der Schwester mehr gebe, als er ihm in der Geliebten genommen habe, eilt er auf Nathan zu, und der Schwester selbst giebt er seine Freude über den Umschlag ihres Verhältnisses dadurch kund, dass er sie mit der Anrede „meine Schwester“ umarmt.

Die Nennung ihres ursprünglichen, christlichen Namens Blanda von Filneck erfüllt ihn mit der Besorgniss, dass sie nunmehr wieder Christin und nicht mehr Nathan's Tochter sein solle; dieser aber

beruhigt ihn hierüber, indem er beide Geschwister als seine Kinder begrüsst und umarmt.

Saladin aber, welcher aus den Enthüllungen Nathan's sowie aus des Tempelherrn Aehnlichkeit in Gesicht, Stimme und Gang die Ueberzeugung geschöpft hat, dass derselbe seines Bruders Assad Sohn sei, tritt zu seiner Schwester auf die Seite, um sie auf die zweite Entdeckung vorzubereiten und dadurch vor allzu starker Rührung zu bewahren; dann nimmt er, während Sittah zu den Geschwistern tritt, Nathan auf die Seite, um durch ihn nähere Auskunft über den Vater des Tempelherrn zu erhalten.

Nathan spricht mit schonender Vorsicht nicht von vornherein das letzte entscheidende Wort aus, sondern bestätigt dem Sultan anfangs nur, dass des Tempelherrn Vater kein Abendländer gewesen sei; dann fügt er hinzu, dass derselbe am liebsten persisch gesprochen habe, und da hierauf Saladin seine Ueberzeugung, dass Wolff von Filneck sein Bruder Assad gewesen sei, nicht länger verhehlen kann und laut seine volle Freude darüber ausspricht: giebt ihm Nathan die Bestätigung durch Ueberreichung des Breviers und bemerkt ihm nur mit zarter Schonung, dass es noch bei ihm stehe, das Geheimniss zu bewahren. Saladin aber erkennt sofort die Kinder seines Bruders als seine eigenen an und Sittah will ihnen als Mutter gelten. Der Auftritt schliesst, nachdem Saladin dem Tempelherrn neckend vorgeworfen, dass er ihn durch sein Stillschweigen über seine orientalische Abkunft beinahe zu seinem Mörder gemacht habe, mit allseitiger stummer Umarmung.

Rückblick.

Hiermit hat die poetische Idee des Drama's auf demjenigen Wege, auf welchen wir zu Ende des vierten Aktes geführt worden sind, ihre Erfüllung gefunden. Die Hauptpersonen der Handlung, Bekenner verschiedener positiver Religionen, des Judenthums, des Christenthums und des Islam, haben sich als Glieder einer und derselben Familie erkannt, und das Band, welches sie ausser dem natürlichen auf's Innigste vereint, ist reine Menschenliebe, welche in lebendiger, über den Schranken des besondern positiven Glaubens sich erhebender Frömmigkeit oder Gottergebenheit wurzelt und zugleich der einzig sichere Prüfstein derselben, der allgemeinen, echten Menschenreligion ist.

Auf dieser Höhe der Einsicht und dieser Reinheit der Gesinnung erblicken wir alle Personen der Schlussscene; selbst der in religiösem Stolz und leidenschaftlichen Aufwallungen anfänglich noch stark

befangene Tempelherr hat sich zuletzt dazu erhoben. Die unbesonnenen und unedlen Schritte, zu welchen er sich durch seine Liebesleidenschaft gegen Nathan hat hinreissen lassen, haben ihm die Augen geöffnet über die Verwerflichkeit und die verderblichen Folgen des Religionsstolzes, welcher aus seiner Verachtung des Religionsstolzes Anderer entsprungen ist, und seine geschlechtliche Liebe zu Recha hat sich zur Geschwisterliebe geläutert.

Was durch diese Katastrophe das Drama an Einheit und Reinheit des Gehaltes, an Vollständigkeit und Schärfe in der Ausprägung seiner Idee gewinnt, das sollten Diejenigen bedenken, welche es Lessing nicht verzeihen, dass er, was allerdings durch eine leichte Wendung leicht in's Werk zu setzen war, aus dem Tempelherrn und Recha nicht ein Ehepaar gemacht hat. Zwar steht der Tempelherr auch noch in der Schlussscene unter der Herrschaft des hitzigen Temperaments, welches von Anbeginn auf alle seine Handlungen einwirkt und ihn zu unedeln Schritten hingerissen hat; aber es ist mit Zuversicht zu erwarten, dass im täglichen Verkehr mit Nathan und Recha, mit Saladin und Sittah dieser Jugendfehler je länger je mehr überwunden werden wird.

In Betreff *sämmtlicher Charaktere der Handlung* aber leuchtet schliesslich ein, dass sie in irgend einer bestimmten Beziehung auf dem allgemeinen, religiös moralischen Grundgedanken des ganzen Gedichts stehen und diesem, nicht der Handlung, ihre Erfindung und Gestaltung verdanken.

Am Vollständigsten und Reinsten ist der Grundgedanke in der Hauptperson selbst, in *Nathan*, verwirklicht: die in seinem ganzen Leben sich bewährende reine Menschenliebe ist errungen durch die grössten Anstrengungen und die heissesten Kämpfe, durch Ueberwindung der gerade ihm vor allen Personen des Drama's am nächsten liegenden religiösen Vorurtheile und der in der niedern Menschennatur herrschenden Triebe, sie ist die Frucht der tiefsten geistigen Einsicht und der schwersten Selbstverleugnung.

Den schroffsten Gegensatz zu ihm bildet der *Patriarch,* die eingefleischte Verneinung der Idee in allen ihren Momenten.

Von Seiten der geistigen Beschränktheit durch Befangenheit in den Vorurtheilen eines bestimmten positiven religiösen Glaubens steht dem Patriarchen am nächsten *Daja*, doch mit dem wesentlichen Unterschiede, dass ihr Glaube ein entschieden aufrichtiger und lebendiger, keine Heuchelei, und die Gesinnung, in welcher sie Recha ihren Glauben aufdringen will, nicht Hass, sondern Liebe ist.

Alle übrigen Personen des Drama's nähern sich mehr oder minder der Idee desselben, verwirklichen dieselbe mehr nach der einen oder

der andern Seite, keine jedoch so vollständig und rein, wie Nathan; sondern jede hat ihre Schranken.

Im *Klosterbruder* erblicken wir bei aufrichtigem, lebendigem Glauben an die wesentlichen Lehren des Christenthums die liebevolle Gesinnung und die Erhebung über das dogmatische Vorurtheil in voller Naivetät; seine Schranke ist die Flucht vor der Welt.

Dieselbe Schranke oder sittliche Schwäche finden wir bei *Al-Hafi* und, wenn auch nicht so tief wurzelnd und so durchgreifend, beim Tempelherrn; auch hat Al-Hafi mit dem Klosterbruder die humane Gesinnung gemein; ihre religiöse Unbefangenheit aber ist nicht naiv, sondern die Wirkung ernstlichen und tiefern Nachdenkens, ist zum vollbewussten Prinzip des Lebens ausgebildet.

Der *Tempelherr* hat zwar auch durch Nachdenken auf Grund von übeln Erfahrungen die Schranken des positiven Glaubens durchbrochen, besitzt aber nicht, wie Nathan, die Kraft der Selbstververleugnung und die Milde der Gesinnung, welche nöthig sind, um echte Duldung gegen Andersgläubige zu üben. Die Verachtung derselben hat ihn stolz und ungerecht gemacht; doch ist der Kern seiner geistigen und gemüthlichen Natur so gesund, dass sein Charakter im Laufe der Handlung sich hebt und läutert: der einzige unfertige und werdende Charakter des Drama's.

Durch ihre Verachtung des Glaubensstolzes steht ihm am nächsten *Sittah;* doch ist sie frei von religiösem Stolz und von lieblosen thätlichen Aeusserungen desselben.

Durch echt menschliche und edle Gesinnung zeichnet sich *Saladin* aus und nicht minder durch die Freiheit seines Geistes von religiösem Vorurtheil. Diese Vorzüge sind aber nicht erst, wie bei Nathan, durch geistige Anstrengung und Selbstüberwindung errungen, sondern mühelos ausgebildete Naturanlage und darum auch nicht so vor Ausartung oder Wandlung gesichert, wie bei Nathan. Zum vollen Bewusstsein wird seine religiöse Unbefangenheit und seine edle Gesinnung erst durch Nathan erweckt.

Am nächsten endlich steht der Hauptperson deren Schülerin *Recha*, nur dass sie bei ihrem Mangel an Erfahrung und an Gelegenheit zur Selbstverleugnung und bei ihrer Jugend und Weiblichkeit die Tiefe der Einsicht, die Ruhe, Sicherheit und Festigkeit des Gemüths, welche ihren Lehrer und Erzieher auszeichnet, nicht hat erreichen können.

So stehen alle Charaktere in innerem organischem Zusammenhang mit der Idee des Drama's. Ihr unmittelbarer Ursprung aus dieser hat nun zwar, wie wir gesehen, gewisse poetische „Ungeschicklichkeiten“ zur Folge gehabt d. h. äussere und psychologische

Unwahrscheinlichkeiten. Der formale Plan der Handlung aber, die Composition ihres Verlaufs ist, abgesehen hiervon, wie sich von Lessing erwarten lässt, völlig regelmässig, und die fünf Akte entsprechen den fünf constanten Gliedern der dramatischen Handlung: I. Exposition. II. Uebergang zum Hauptkonflikt. III. Ausbruch desselben. IV. Verlauf des Kampfes bis zur Aussicht auf die Katastrophe und Uebergang zu derselben. V. Katastrophe. Selbst der allerdings ungewöhnlich späte Eintritt der Hauptverwicklung der Handlung erklärt sich leicht aus dem vorwaltenden Streben nach Entwicklung der Charaktere und der Idee. Will man aber wegen des letzteren Umstandes das Gedicht ein *didaktisches* nennen, so mag man es thun; nur soll man mit diesem Schlagwort dem Nathan nicht den poetischen Werth absprechen wollen, welchen er wirklich besitzt. Das Interesse an der Idee bleibt im Ganzen genommen auf's Innigste mit dem Interesse an der Handlung verschlungen und verselbständigt sich nur auf kurze Zeit und zwar in so fesselnder Weise, dass wir um der ersteren willen gerne das Zurücktreten der letzteren in den Kauf nehmen.

Auch Hettner's (S. 547 u. 555) Tadel, der Dichter motivire die Katastrophe nicht aus dem Innern der handelnden Personen heraus, sondern lasse sie aus einer Reihe von Zufällen hervorgehen, scheint das richtige Mass zu überschreiten; denn jene zufälligen Ereignisse gehören alle der Vorfabel an, die Aufdeckung derselben aber, worauf die Katastrophe beruht, ist ganz das Werk der handelnden Personen.

Lessing ist daher in seinem vollen Rechte, wenn er sich, in der Voraussicht der gegen seine Schöpfung erhobenen Vorwürfe, in der Vorrede zu derselben mit den Worten tröstet: „Wenn man (endlich) sagen wird, dass ein Stück von so eigener Tendenz nicht reich genug an eigener Schönheit sei, so werde ich schweigen und mich nicht schämen. Ich bin mir eines Zieles bewusst, unter dem man noch viel weiter mit allen Ehren bleiben kann.“

Das letzte und höchste Ziel Lessing's im Nathan war aber kein anderes, als Geltendmachung der religiös-sittlichen Ideen, welche gegenwärtig als Grundlage aller wahren religiös-sittlichen Bildung gelten und in aller Zukunft gelten müssen, wenn die Menschheit auf dem Weg zu ihrer höchsten Bestimmung fortschreiten soll.

